تحوّلات مفهوم القومية العربية

من المادّي إلى المتخيّل



هاني عواد


الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

تحوّلات مفهوم القومية العربية

من المادّي إلى المتخيّل

تحوّلات مفهوم القومية العربية

من المادّي إلى المتخيّل

هاني عواد



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عواد، هاني

تحوّلات مفهوم القومية العربية: من المادّي إلى المتخيّل/ هاني عواد.

١٩١ ص.

ببليوغرافية: ص ١٧٩ ـ ١٩١.

ISBN 978-614-431-013-7

١ . القومية العربية. ٢. الهوية العربية. ٣. الوحدة العربية. أ. العنوان.

320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

إهـــداء

إلى محمد بوعزيزي

المحتويـــات

مُقدّمــة

مقاربــة أولــى

الفكر القومي العربي باعتباره صيرورةً ثقافيةً

«كان على المثقف التنويري أن يلتحف بمأساة مزدوجة، مأساة أولى آتية من منظور المثقف الذي ينقض البنية الاجتماعية، مقترحاً مجتمعاً جديداً، لا يوافق السلطة، ولا يُرحِّب به الخاضعون كثيراً، على خلاف «الشيخ المصلح»، الذي يطالب بإصلاح الأفراد والأرواح، ولا يمسّ البنية الاجتماعية أبداً. وتأتي المأساة الثانية عن مكر التاريخ الذي استولد، لأسباب متعددة، مثقفاً عربياً، ولم يستولد معه، أو له، طبقات اجتماعية تحتاج الثورة أو تحلم بها. ولذا بدا المثقف عارياً أو شبه عارٍ، معلَّقاً في الفراغ، ينوس بين جمالية المتمرد ويوتوبيا النقد الاجتماعي الشامل».

فيصل درّاج، **الحداثة المتقهقرة.**

الاعتقادُ بأن الناطقين بالعربية يشكِّلون أمة، وأن هذه الأمة يجب أن تكون مستقلة ومتّحدة، لم يتضح ويكتسب قوةً سياسية إلا في القرن العشرين[١]، إذ كان «الكيان العربي» أمراً مُسلَّماً به في عهد الإمبراطورية العثمانية الأخير[٢]، لكن طريقة التعبير عنه من قِبَل القوميين العرب

---

(١) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول ([بيروت]: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

الأوائل اختلفت بحسب ظروف النشأة، والانتماء الديني، وطبيعة المجتمع الذي ينتمي إليه المثقف القومي، ثم طبيعة العلاقة مع إسطنبول.

منذ جلاء الاستعمار الكلاسيكي عن معظم بقاع «الوطن العربي»، أصبحت القومية العربية مسألةً إشكالية. إذ بدا لدُعاتها أن الكيانات السياسية التي خطَّت حدودَها اتفاقياتٌ بين الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى، غير كافية، ولم تنل سوى الاحتقار، فتمّ تجاوزها فكرياً، والتعامل معها باعتبارها لوْثةً لا بدّ من التخلص منها. وبدت تلك المخلَّفات عائقاً أمام مسيرة بناء الأمة.

لكن حتى هذا الموقف الأخير لم يكن جاهزاً تمام الجهوزية منذ الإرهاصات الأولى للفكر القومي العربي، بل إنه جاء ضمن صيرورة ثقافية، سوف تتبناها هذه الدراسة، من أجل فهم تطور القومية العربية منذ انهيار السلطنة العثمانية وحتى هذه اللحظة. والمقصود بصيرورة الفكر القومي العربي هي تلك الأيديولوجيا القومية التي اعتنقت وطرحت وبدّلت نظريات وخططاً وبرامج، بناءً على تشخيصها «مشكلات» الواقع، لغاية بناء أمة عربية ذات حدود وإرادة سياسية.

هذه الصيرورة الثقافية؛ ونستعين هنا بإدوارد سعيد، هي بنت عصرها وبواسطتها «تستولد الحياة أنماطاً لها على الدوام». أنماط ما إن تبرز إلى الوجود حتى «تطالب بشرعية تسمو على اللحظة، وشرعية عتيقة من نبض الحياة». وجدلها المستمر مع مشكلات واقعها، يكفل لها أن تزيح عن كاهلها تُهمة التبعية والمركزة، إذ طبيعتها باعتبارها صيرورةً هو ما يجعلها على «تعارض كامن مع النمط»[٣].

الفكر القومي العربي إذاً، شأنه شأن أيّ فكر، هو حصيلة صيرورة الأفكار المرتكزة على المبادئ الأولية للقومية العربية، في جدلها مع «مشكلات» الواقع العربي، لا الواقع العربي نفسه. لكنّه في الوقت الذي يسعى إلى توصيف هذه «المشكلات»، فإنه يسعى في الآن نفسه إلى

---

(٣) إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض (دمشق: منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٠)، ص ١٨.

حلّها. وهذا ما يلقيه إلى مصافي الأيديولوجيا. إنَّ تهمة الأدلجة التي توجّه دائماً إلى الفكر القومي تعود إلى سعيه تقديم الحلول في أثناء الوصف. ولذلك فهو ذو طبيعة جوّانية، لأنه يطوّر نفسه بناء على الواقع، وإن كانت عينه الأخرى تتجه إلى الظاهرة القومية الأم، باعتبارها ظاهرة نشأت ونجحت خارج الفضاء العربي، لذا فإنه، في الغالب الأعم، يقرُّ بالدور الهادئ والتاريخي الذي قام به الغرب الأوروبي في إعادة ترتيب أصول الفكر الحديث والمعاصر، ويعترف «أيضاً بدوره في إعادة تركيب نظام العالم في سياق التطور الذي حققه نمط الإنتاج الرأسمالي، في القرن التاسع عشر وما تلاه من القرن العشرين»(٤).

هذا الإقرار لا يقلِّل من ثقته بنفسه، لأن التقدم الأوروبي، الحاصل فعلاً، لا «يتعلق بحدث استثنائي خارق، بل إنه يحدد ملامح فعل يتَّسم بالصفات العامة للفعل التاريخي كما ينشأ ويتطور في التاريخ، ومن المعلوم في هذا السياق أن أفعال التاريخ تستوعب لروحها المركبة كثيراً من علامات السلب والإيجاب، وهي تُعَدّ محصلة لديناميات تاريخية واجتماعية متصلة بها وأخرى تتجاوزها»(٥).

كما هو حال الصيرورة في التاريخ، فإنها لا تعني التقدم، بل يتخللها التقدم والتأخر(٦)، وهذا ما تحاول هذه الدراسة المركّبة فحصه من خلال متابعة أربعة نماذج لمفكرين قوميين سابقين ومعاصرين.

يحاول هذ الكتاب البحث عن نقد داخلي في فكرة القومية العربية ضمن صيرورة ثقافية، بخاصة مع تصاعد دعوات كثيرة في العقدين الأخيرين تطالب دُعاتها بالمراجعة الذاتية. ولأن هذه الفكرة امتصت طاقة فكرية وشعبية كبيرة على مدار القرن الفائت، بحيث أصبح من غير الممكن تجاوزها وكأنها لم تكن.

---

(٤) كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٢١٤.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٣٦.

تنفتح فصول هذا الكتاب حول إشكاليتين رئيستين: **الأولى** تتساءل ما إذا كان الفكر القومي العربي قد أجرى، ضمن صيرورته الثقافية، نقداً داخلياً استطاع من خلاله مواكبة مشكلات الواقع العربي على مدار القرن الفائت. **والثانية** تفحُّص إمكاناته؛ عبر إنتاجه المعاصر، بتشييد مشروع سياسي اجتماعي يُعيد التفكير بقضيته المتمثلة ببناء أمة حديثة.

لكي يتاح للنص مناقشة هواجسه، ترجمت الإشكالية **الأولى** نفسها إلى ثلاثة أسئلة: كيف تعامل داعي القومية العربية مع فكرته، في بداياته المبكرة، عندما أحس بثقل وجود الآخر/المستعمر المختلف عنه دينياً وقومياً؟ وكيف رتّب، في قوميته، العلاقة مع اللغة والدين؟ وهل راجع المثقف القومي العربي العناصر الكلاسيكية لفكرة القومية العربية الأولى، وما المسوغات التي دعته إلى مراجعة هذا التصور؟ كيف رتب القومي العربي علاقة القومية العربية مع العقلانية، حين أبصر انحطاطها، ثم حين رأى أن الآخر/المستعمر تجاوز دعوته القومية واتجه شيئاً فشيئاً إلى مشاريع كونية عابرة للحدود؟

تُفصح الإشكالية **الثانية** عن سؤالين: هل استطاعت الفكرة القومية العربية المعاصرة تجاوز الفجوة المعرفية في طروحاتها السابقة التي عبّر عنها فشلها في تفجير قلقها إلى وجود خاص تتجادل معه؟ وإذا ما تم ردم تلك الفجوة، كيف جددت علاقتها مع واقع مختلف عن واقعها الأول حيث أصبحت الدولة القطرية حاصلاً لا مناص من التعامل معه؟

حول هذه الأسئلة التي ستولّد أسئلة أخرى، تدور **إشكالية** هذا الكتاب، ليسعى النص إلى تقصّيها عبر مناقشته نتاجات أربعة نماذج من المثقفين القوميين، تتوزّع على فترات زمنية مختلفة، وهم محمد عزة دروزة من الجيل الأول، ونديم البيطار، وقسطنطين زريق، من الجيل الثاني، وعزمي بشارة من الثالث والأخير.

إنَّ **المبرر** الضمني الكامن في هذه الدراسة هو أنَّ الخطاب القومي العربي لم يُدرس بعد بشكلٍ كافٍ، أو أنّه قُرئ بوصفه نقاطاً منعزلة ولم يُعط فرصة قراءته ضمن صيرورة الإزاحة والتبدّل التي تطرأ على الخطابات التاريخية كلِّها، ولا شكَّ في أن الأيديولوجيا والأيديولوجيا

المضادّة قامتا بدور مهم في تعطيل هذه العملية، والنصوص المندرجة في هذا الكتاب هي في نهاية المطاف مساهمةٌ في سبيل تقويم مرحلةٍ خطابية شكّلت وأعادت تشكيل الخارطة السوسيو ـ ثقافية للمنطقة العربية.

في نهاية هذه المقدّمة، سيكون لزاماً على الباحث تقديم الشكر إلى كل من شارك بالقراءة أو الدعم العلمي والمنهجي والمعلوماتي، وأخصّ بالذكر الدكتور عبد الرحيم الشيخ الذي أشرف على الدراسة وساهم بتهذيب الخيط الناظم بين الفصول، والشكر موصولٌ أيضاً إلى عائلتي الكريمة في الأرض المُحتلة حيث كُتب هذا الكتاب، وإلى أصدقائي هناك، بخاصة: إيمان الشرباتي وتمارا الصوص، الذين كانوا جميعاً نهراً من العاطفة في لحظاتِ الهذيان المعرفي.

الفصل الأول

صورةُ الصورة الصهيونية المعكوسة:
تمثّلات القومية العربية
لدى محمد عزّة دروزة

«ليس صحيحاً بأن الصهيونية قد خلقت نقيضها الفلسطيني، لأن هذا النقيض موجودٌ قبل ظهور الصهيونية نفسها، ولكنها تعرقل صيرورته إلى ثبات».

محمود درويش

«وقد لفت نظري أسماء أولاده في مناسبة نعيه منها: «فلاديمير» و«وزورك» و«إيكور، ونقولا، وجورج» مع أن عروبة الأرثوذكسي أشد من غيرهم، ومنهم من هو صافي العروبة. والظاهر أن روح الغرب غلبت حتى على هذا البيت».

تعليق على وفاة يعقوب فرّاج؛
عضو اللجنة العربية العليا
مذكرات محمد عزّة دروزة، مج ٥.

تمهيـد

يحاول هذا الفصل فهم تشكّل الأيديولوجيا القومية في فلسطين في فترة مبكرة نسبياً من تاريخ نضال الفلسطينيين ضد الصهيونية، ويأخذ في هذا الإطار نموذج محمد عزّة دروزة الذي كان في حياته المحسوبة بمقياس السنوات بستة وتسعين عاماً، سياسياً مخضرماً، ومقاتلاً عسكرياً ينظم الصفوف ويرتب الخلايا، ومفكراً مسترجعاً التاريخ ليرفض الحاضر.

نهتم هنا بالجانب الثالث، وأهمية ذلك كما نعتقد، ضرورة فهم صيرورة الفكر القومي العربي في بداياته الأولى، وقراءته من ناحيةٍ أولى، ضمن خصوصية فلسطينية، غابت عنها في عصر القوميات سلطة مركزية تكتب الحكاية العربية الفلسطينية، وتؤسس لنسق تربوي تكون دعامته: دولة، وضمن الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي من ناحيةٍ أخرى.

يندرج هذا الجهد في مسألة التسجيل التاريخي لكيفية تعامل المثقف القومي العربي، في فترةٍ مبكرةٍ نسبياً، من الاصطدام العربي - الاستعماري، ولا يحاول أن يحمّله أكثر مما يحتمل بأن يتعامل معه باعتباره شخصية خارج التاريخ، بل يراه في صيرورةٍ قومية حاولت النبش في الثقافة من أجل كتابة سردية رمزيةٍ للمقاومة، وهذا الجهد هو مساهمةٌ في تحديد معالم هذه السردية.

تتوصل هذه القراءة إلى حدّ الاشتباه بأن المثقف القومي الفلسطيني تلقفَ في أثناء تشكّل المنظومة الصهيونية التمثّل/الترسيمة الذهنية الأولى التي قدّمتها إليه الصهيونية عن نفسها، وشكّل أيديولوجيته القومية بناءً عليها. ويختلف هذا الطرح عن مقولة فيصل درّاج في **ذاكرة المغلوبين** إن دروزة «وقف أيديولوجياً على الأرضية الأيديولوجية التي ينقضها، فردّ على المحاكمة الدينية بمنظور دينيّ أيضاً»[1]، حيث لم يتمثّل دروزة حقيقة الأيديولوجيا الصهيونية، بل تمثّل صورتها التي قدّمتها إليه عن نفسها، ولم تقدمها إلى غير العربي، ليشيّد نموذجاً للقومية قائماً على الجنس العربي/ الجوهرانية العربية، وهو ما سيتضح في **القسم الأول**.

أما النتيجة الأخرى التي سيتولى **القسم الثاني** توضيحها، فهي أن تمثُّل عزّة دروزة النموذج القومي عبر مرآة الصهيونية سوف يعكسه إلى حدٍّ بعيد في قراءته التاريخ، وحتى في السيرة النبوية، لتكون باعثاً غير عادي، لنستنتج من ذلك أن «المؤرخ الحصيف» حاول في فترة مبكرة إدراج إشكالية «الأصالة والمعاصرة» ضمن مشروع يبدو أوسع مما قرئ سابقاً من مؤرخي الفكر السياسي.

أولاً: مدخلان لمعالجة الفكر السياسي العربي

يبدو من الضروري قبل معالجة موضوع القومية العربية في مرحلتها المبكرة، الانطلاق من مدخلين: **أولهما** يتعلق بطبيعة المعرفة الإدراكية، **وثانيهما** يتعلق بإعادة النظر في تحقيب الفكر السياسي العربي.

---

(١) فيصل دراج، **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٤٨.

المدخل **الأول** يسجّله الباحث الفرنسي جان فارو الذي يتساءل إذا ما كان «الوعي ضرورياً للفكر»؟ فيجيب بـ «كلَّا، ليس الوعي ضرورياً للفكر». فالفكر «سيرورة آلية، لا يتدخل فيه الوعي إلا في بداية السيرورة، ليعطينا التعليمات والمعطيات، أو في نهايتها ليجمع النتيجة»[٢].

إن تمثُّلاتنا عن المكان والزمان لا يطابقها بالضرورة شيء في العالم الواقعي، ولا تدل على علاقات واقعية موجودة موضوعياً، ولا على خصائص الأشياء، بل تدلُّ على علاقات مثالية موجودة في العقل فقط، وبهذا تصبح تصوراتنا/ تمثلاتنا بمنزلة النظّارات التي نتطلع من خلالها إلى الأشياء[٣].

في هذه الحالة يصبح العقل «ملكة تنسيق وسائل غير مباشرة، غاياتها هي غايات الطبيعة، كونه ليس مجرد قدرة على تشريع قوانينه، بل هو نفسه هيئة تشريع للطبيعة، بمعنى أنه لا وجود للطبيعة من دون العقل»، فـ «يتخذ العقل من نفسه غاية، لأن هناك دوماً اهتمامات للعقل لا يكون فيها سوى العقل حكماً، وغايات العقل ومصالحه لا تخضع للتجريبية، ولا للعقلانية اللاهوتية»[٤].

المدخل **الثاني** يخصّ الفكر السياسي العربي، يورده السعيد بنسعيد؛ وهو ضرورة التمييز بين الفكر السياسي العربي في القرن التاسع عشر، عنه في القرن العشرين، وذلك لدخول حدث بالغ الأهمية: الاستعمار. الأمر الذي يعني طرح مضامين جديدة ومختلفة بشكل شامل، تتعلق بالنظرة إلى أوروبا، وإلى «الآخر» الغربي كما تمثّله العرب[٥].

---

(٢) جان فارو، «الآخر بما هو اختراع تاريخي،» في: الطاهر لبيب، محرر، **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٤٤.

(٣) عمانوئيل كنط، **نقد العقل المحض**، ترجمة وتقديم موسى وهبة، مشروع مطاع صفدي للينابيع؛ ٢ (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٤) جيل دولوز، **فلسفة كانط النقدية**، تعريب أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٧)، ص ٦ ـ ٨. أورده: عمر كوش، **أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٦٨.

(٥) السعيد بنسعيد، «المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر: ملاحظات منهجية،» في: **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧)، ص ٢٩.

لعلّه من المهم الإشارة إلى أن طبيعة المضامين التي تناولتها كتابات روّاد الفكر السياسي حتى نهاية الحكم العثماني العجوز مختلفة إلى حدٍّ كبير عن كتابات نظرائهم في مرحلة الاستعمار، ولا يقتصر الأمر على شكل اللغة، كما أشار عدد من المؤرخين، بل يصل أيضاً إلى أنّ سياسيين ومفكرين في المرحلة التالية، التفتوا إلى إنتاجات سابقيهم ونقدوها ثم تجاوزوها، ولعلّ المقارنة بين كل من جورج أنطونيوس، وشكيب أرسلان تفي بتوضيح الفارق.

في حين طبع كتاب أنطونيوس بعنوان **يقظة العرب**[٦] عداوةً صريحة تجاه العثمانيين، أصبحوا فيها الآخر الوحيد تجاه العرب، توضّح «آخر» العرب لدى شكيب أرسلان بالاستعمار الأوروبي الذي ضيّق على الناس في فترة الحرب الكونية الأولى، وبثَّ الدعاية ضد الأتراك. يقول أرسلان: «بالاختصار إن المسؤولية الحقيقية تقع في مجاعة سورية على أولئك الذين أبوا إدخال الإعانات إلى سورية وهم معروفون. . . وكان جلّ مقصدهم بذلك أن يبغِّضوا الدولة العثمانية إلى الأهالي ويجعلوهم منتظرين زوالها ومجيئهم هم، وأن يقتلوا الناس جوعاً ليقولوا إن الأتراك هم الذين قتلوهم. وأغرب من عملهم هذا أن أناساً يعتذرون عنهم بأعذار واهية، ويزعمون أنهم لم يكونوا يقدرون على إغاثة جياع سورية»[٧].

سيساعد هذان المدخلان في قراءة قومية أحد المناضلين والمفكرين القوميين الأوائل في فلسطين. إذ وُلدت تنظيرات دروزة الفكرية والتاريخية في هذا السياق، أي في سياق النضال ضد الاستعمار بعديدِ أشكاله، ولا يمكن استيعاب الإنتاج الفكري لهذا الجيل، من دون الأخذ بالاعتبار بروز الصراع ضد الاستعمار باعتباره أولوية لديه، اضطر في سبيلها حشد ما يمكن حشده من التراث لمصارعة الآخر، كما سيتبين في الصفحات القادمة.

---

(٦) جورج أنطونيوس، **يقظة العرب: تاريخ الحركة القومية العربية**، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس (بيروت: دار الهدى، ١٩٩١).

(٧) من كتاب ذكريات الأمير شكيب أرسلان، انظر: شكيب أرسلان، **عن الحرب الكونية الأولى وعن المجاعة في سوريا ولبنان**، تقديم نجيب البعيني (بيروت: دار نوفل، ٢٠٠١)، ص ٦٣ ـ ٦٤.

ثانياً: صورة صورة الآخر:
تمثُّل دروزة أيديولوجيا القومية العربية

يحاول هذا القسم استنتاج تمثّل محمد عزة دروزة لقومية صورة الآخر/ المستعمِر، والطريقة التي ابتزته بها ترسيمته الذهنية الأولى لبناء أيديولوجيته القومية العربية.

في هذه المرحلة المبكرة، من الصيرورة الثقافية للقومية العربية، كان ضغط الواقع و«الآخر» أثقل بكثير من أن يُتاحَ للمثقف القومي أن يتيح لوعيه تخيّل مشروع أمة، مكتفياً بذاته ولو في الحدود الدنيا. فالوعي هنا ليس ضرورياً للفكر، لأن الأخير هو سيرورة لا يتدخل فيها الوعي إلا ليُرسي البداية، كما تمت الإشارة سابقاً. وإذا كانت البداية في حدّ ذاتها هي ترسيمةٌ أولى مشوّهة عن الآخر؛ فإن الفكر بمجمله سيكون مطبوعاً بها، لتنفي هذه الأخيرة الأصل، على حدّ تعبير دولوز، وتقيم نموذجها الخاص بها[٨].

١ ـ الصهيونية عند دروزة: مفهوم الترسيمة الذهنية الأولى

بحسب ما هو مسجل، بدأ النشاط السياسي لمحمد عزة دروزة عندما انضم في عام ١٩٠٨ إلى نادي «جمعية الاتحاد والترقي»، وكان حينها في العشرين من العمر، وأسهم في عام ١٩٠٩ بتأسيس فرع لحزب «الحرية والائتلاف» المعارض لحزب الاتحاد والترقي، واختير أميناً لسر هذا الفرع. وانضم إلى أحزاب، وأنشأ في السنوات التالية أحزاباً وجمعيات عدة، من بينها «الجمعية العلمية العربية» التي كان هدفها إنشاء مدارس تعلّم باللغة العربية، لأن مدارس السلطنة كانت تعلّم بالحروف التركية. كما تعاون مع «جمعية بيروت الإصلاحية»، وأسهم في إنشاء فرع لحزب «اللامركزية»، لينضمَّ في عام ١٩١٤ إلى حزب «العربية الفتاة»[٩].

---

(٨) محسن بوعزيزي، **السيميولوجيا الاجتماعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٢٢٩.

(٩) من أجل قراءة سيرة مختصرة لحياة دروزة يمكن الرجوع إلى: محمد عزة دروزة، **مختارات قومية لمحمد عزة دروزة**، تحرير ناجي علوش، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١١ و٤٩.

لا يؤرخ هذا البحث لحياة دروزة، بل يشير إلى أن النزعة القومية كانت واضحة عنده في ريعان شبابه، سواء أكان ذلك بانخراطه في الأحزاب والتشكيلات السياسية الهادفة إلى إصلاح القوانين العثمانية، أم بالوظائف التي اختارها ليكسب رزقه منها، من الاشتغال في البريد والبرق (الكتابة)، إلى التدريس والإدارة في مدارس فلسطينية في نابلس، والتركيز على اللغة العربية. كان دروزة شخصية منغمسة في الحدث التاريخي في مرحلة التحولات الكبرى حدّ إلقائه بيان «الاستقلال السوري» في ٧ آذار/ مارس ١٩٢٠ من شرفة بلدية دمشق[١٠].

تسجل مذكراته أنه كان مدركاً أهمية وضع القضية الفلسطينية في السياق العالمي، وأهمية قراءة العوامل الدولية بالتأثير في الصراعات في الأطراف، التي كانت المنطقة العربية وفلسطين جزءاً منها. وكانت كتاباته بصفته مراقباً سياسياً لما يحدث في المحافل الدولية، ورصده أخبار الحروب العالمية، معياراً لذلك[١١].

نفترض في هذا البحث أن دروزة في أثناء تطوّر وعيه القومي، تأثر بقوةٍ بالترسيمة الذهنية الأولى للصهيونية، كما تمثّلها واستبطنها، لتشييد فكرته عن القومية العربية في المجال الفلسطيني. كانت للصورة الأولى التي استلمها المثقف الفلسطيني آنذاك دورٌ مهمٌ في بناء مشروعه التحرري الذي بدا شديد الخصوصية، لأنه يتعرف إلى «نحن» حديثة ومضادّة، فأراد «اختطافها» لنفسه تحت ضغط الزمن الاستعماري الذي لا يترك للمقاومين فرصة التعرف إلى تخيلهم لنفسهم، كما سيتبين من خلال تحليل دروزة للـ «أنا» العربي، ولـ «الآخر» الصهيوني.

يستعمل إيمانويل كانط مصطلح «الترسيمة الذهنية» في سياق نظريته حول المعرفة، ويعتبره «إجراءً عامّاً للمخيلة لإسناد صورة للتصوُّر»، ومن دون هذه الترسيمات تظل المقولات عاجزة عن تجاوز دورها المنطقي. إن

---

(١٠) مقابلة مع المؤرخ محمد جمال باروت بتاريخ ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١.

(١١) تحوي المجلدات الستة من **مذكرات دروزة**، سجلاً كاملاً لأوضاع الحرب العالمية الثانية من وجهة نظر فلسطينية، انظر: محمد عزة دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، ٦ مج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣).

دورها، إذاً، أساسي بين الصورة والتصوّر، بين المقولات الذهنية والأشياء التي تعطيها الحواس، لكن استعمال جيلبير دوران لهذا المصطلح يختلف، أي إن دورها هو الربط والوصل[١٢]. ففي **نقد العقل الخالص** حدّد كانط المخيلة «في موقع وسط بين الإدراك والفهم»، فالمخيلة عنده إطارٌ موحدٌ لمصدري المعرفة: الفهم والإدراك[١٣].

الترسيمة عند سارتر، كما يورد محمد نور الدين أفاية، هي «التنظيم التركيبي الكلي للوعي»، فالصورة «تغدو تعبيراً عن علاقة الوعي بالموضوع»، والمخيِّلة لديه «ليست سلطة تجريبية أو مضافة إلى الوعي، بل إنها الوعي بأكمله حين يتحقق. فكل وضعية عينية وواقعية للوعي في العالم تكون مشحونة بالمتخيَّل حين تتقدم دائماً باعتبارها تجاوزاً للواقع»[١٤]. إن الترسيم الذهني الأوّلي هو، بحسب تعبير سارتر، «مستحضر للحركات والدوافع اللاشعورية»[١٥].

يبني دوران على أطروحات سارتر وباشلار، فيعتبر المعنى المباشر لديه ليس إلا رمزاً محدوداً. ومن ثم فإن إنتاجات العقل هي صياغات مختلفة تتحرك داخل المجال التخيلي العام، و«يخلص إلى أنه ليست هناك قطيعة بين ما هو عقلاني وما هو متخيّل، لأن العقلانية ما هي إلا بُنية مستقطبة خاصة بحقل الصور»[١٦].

بحسب دوران فإن الترسيمة ليست هي تماماً الصورة، «لكنها القدرة على تشكيل الصور وبناء النماذج [...] فعندما نُمارس التفكير في شيء معيّن بصورة مجرّدة، فنحن إنما ننتهج هذا الضرب من التفكير لتمثيل صورة ما طبقاً لمفهوم معيّن، وتسمى تلك الصورة ترسيمة خاصة بهذا

---

(١٢) مصطفى النحال، «جيلبير دوران والمتخيل الأنثروبولوجي،» **مجلة فكر ونقد**، العدد ٣٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠)، ص ١٤٢.

(١٣) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

المفهوم»[١٧]، ومن المعلوم أنه لا فكر بلا صورة[١٨]، والمخيلة؛ بحسب باشلار، بدلاً من أن تكون ملكةً لتشكيل الصور، «تغدو ملكة لتعويجها، أي تعويج الصور الصادرة عن الإدراك، وتقوم، بالتالي، بتحريرنا من الصور الأولى بوصفها نسخاً ذريعية قادمة من الإدراك»[١٩]. فالمعرفة لدى باشلار تتم عن طريق «إنتاج موضوع يتميز عن المُعطى المباشر، يخاصم الواقع الطبيعي، لينشئ واقعاً علمياً [علموياً؟]، أي إنه يقاطع الطبيعة لكي يشيد التقنية[٢٠].

يشرح جيل دولوز منهجية شبح أفلاطون «التراتبية من البراديغم بما هو المثال أو الأصل، إلى صورة وفيّة هي نسخة الأصل تُسمى الأيقونة، وإلى صورة غير وفيّة تُسمى الفنتازم أو الشبح؛ إذ هو نسخة النسخة، فحادت عن الأصل بعد أن حالت دونه النسخة، وتباعدت علاقته به»[٢١]. ويدافع دولوز عن «حق الأشباح، بين الأيقونات والنسخ، إذ هي ليست مجرد نسخ باهتة. بل قوة تنفي الأصل والنسخة، وتنفي النموذج وإعادة الإنتاج»[٢٢].

على الأغلب أن دروزة ابتزّته الترسيمة الذهنية الأولى للصهيونية، وعلى الأغلب أنها أدّت دوراً مهماً في تشكيل لاوعيه، ويمكن المجازفة بأنه عكس بناءً على مرآتها فكرة القومية العربية لديه. وسبق لعبد الله العروي أن لفت إلى هذه الملاحظة أول مرة، لكن على المستوى العربي، فتساءل عن حقيقة ندِّية المستشرق للشيخ: «لماذا يصرّ الغرب نفسه على أن يُظهِر للعرب، وذلك في كل مرة، وجهاً لم يعد يطابق منذ زمن طويل واقع حاله؟»[٢٣].

---

(١٧) عبد الباسط لكراري، **دينامية الخيال: مفاهيم وآليات الاشتغال** (الرباط: منشورات اتحاد كتّاب المغرب، ٢٠٠٤)، ص ٢٤٥.

(١٨) النحال، «جيلبير دوران والمتخيل الأنثروبولوجي،» ص ١٣٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٢٠) عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ١٠٠.

(٢١) بوعزيزي، **السيميولوجيا الاجتماعية**، ص ٢٢٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٢٣) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٥٤.

إن الشيخ التقليدي حين يفتح عينيه على الآخر الغربي يظن أن كلام المستشرق هو كلام الغرب كله، في حين أنه كلام جماعة مبعدة [أو محددة في حالة الصهيونية] عن محرك المجتمع الغربي، و«إذا صحّ أن الشيخ يجادل بقوة ويقدِّم الحجج الدامغة، معارضاً ادِّعاء الغرب بشنيع أعماله، فما ذلك إلا لأنه يناظر شخصاً لا يتحكّم فعلاً في شؤون مجتمعه. أما المسيِّر الحقيقي، صاحب الرأسمال، فإنه منشغل عن مثل هذه المناظرات، لا يرى فائدة فيها، ولا أدنى فرصة للتفاهم بينه والشيخ»[٢٤].

إذاً، يسجل العروي آلية استقبال المثقف العربي لـ «آخره» الذي كان على الدوام مستفزاً له لبناء «أناه»، ويظهر العربي حينذاك مستبعداً الآخر ومستبطناً خطابه في الوقت نفسه، وهذا هو الذي جعلنا نرجّح فكرة الترسيمة الأولى، على ما أسماه هومي بابا بـ «المدنية الماكرة» التي تستغلُّ التناقض في «قلق» خطاب الاستعمار، الذي يحمل بدوره مساحةً تمكّن الشعوب المُستعمَرة من تشكيل خيالها الخاص «المكرر المشاكس»[٢٥]، لتفقد عملية محاكاة التخيل، بحسب بابا، السيطرة من يد المستعمر، وتنكسر الهيمنة بمحاكاة عملية الهيمنة ذاتها[٢٦].

من الواضح أن عملية اختطاف الخيال التي تحدّث عنها هومي بابا في سياق قراءة المحاكاة المحلية للآخر في الحالة الهندية، مختلفة عما فعله المثقف القومي الفلسطيني عند حضور آخره الصهيوني، فالحالة الأولى تتضمن وعياً بالفارق، وقراءة للخطاب الأصلي الذي قدّمه المستعمر معبّراً عن أناه، لكننا وفي حالة دروزة على الأقل سنقرأ قراءةً لصورة خطابية لم يقدّمها المستعمر إلا إلى العربي بوصفهِ آخرَ من آخرين متعددين، لكلّ آخَر خطابٌ خاصٌ به. فإذا كانت محاكاة المستعمر في حالة الهند ـ إنكلترا تنتج نقيضاً مقاوماً، ففي حالة الصهيونية، لا تنتجُ المحاكاة إلا «آخر» يدعّم من «نحنية» المستعمر، وهو ما سيتبين في الفقرات التالية عند

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٥) روبرت يانج، **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ص ٣٠٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

الكشف عن العروبة «المرغوبة» لدى دروزة في نصوصٍ تراثية لم يسبق لأحدٍ أن وقع عليها بالتحليل.

يظهر الانفعال في تسجيل الحكاية في خطاب دروزة، من خلال مجموعة التعريفات التي انساق إليها دروزة لوصف «القضية اليهودية»، فدافعُ قدومهم إلى فلسطين، برأيه، أنهم «مدفوعون بخيالات وأوهام»، سببها «اضطهاد اليهود المديد الذي اشترك فيه جميع أمم الأرض التي حلّ بينها اليهود. والذي كان الباعث الحقيقي له جبلّة اليهود وعزلتهم، وعدم اندماجهم في أممهم التي نشأوا فيها، وعدم إخلاصهم لها، ومحاولتهم استغلالها دون أي مقابل تأثراً بوحي أسفارهم ونِحلتهم الدينية»[٢٧].

الوصف الصحيح لليهودية، والحديث لدروزة، هي أنها «نِحلة دينية، يجتمع فيها مختلف الأجناس، وليست صفة شعبية أو قومية مطلقاً»[٢٨]. ويأخذ على عاتقه إضافة درجة أخرى من التعقيد في جوهرنة الصهيونية عندما يشخّص اضطهادهم الذي كان مردّه «ما كان من مواقف اليهود من المسيح وأمه (عليهما السلام) ومن خلفائه وأتباعه. والسبب جِبلّة اليهود الخاصة المتمثلة في الشره الشديد لامتصاص دم غيرهم والكيد لهم، واعتبار أنفسهم «شعب الله المختار» الذي أباح لهم كل ما كان في أيدي الغير وجعلهم عبيداً لهم. وحرصهم الشديد على عدم الاندماج مع غيرهم، وعدم الوفاء والإخلاص والوفاء لغيرهم»[٢٩].

مع أن دروزة يسجِّل أن ما يسوقه اليهود هو مجرد دعايات في «زعم أصلهم (السامي)، وكون فلسطين هي الإرث الأبدي الذي وعدهم الله به على لسان أجدادهم القدماء أنبياء الله إبراهيم وإسحق ويعقوب. وأنهم قد حلّوا فيها قبل أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وأقاموا فيها أكثر من ثلاثة آلاف سنة...»[٣٠]، ومع أنه وصّف تلك المقولات بأنها دعايات ليس إلّا، وهو

(٢٧) دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، ص ٣٥١.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

وصف صحيح، إلا أنه صدّق بأنها هي المحرك الأساس للصهيونية، وهي المرتكز الأساس لقوميتهم التي أنكرها، لذلك رد عليها بخطاب معكوس لبناء صورته للقومية العربية، فاحتضن يهود فلسطين التاريخيين ضمن ما سمّاه الجنس العربي، ووجد نفسه أقل تطرفاً حينما نبّه «على أنه لا يعقل أن يكون الجنس العربي شاذاً عن البشر ليكون كله صالحاً. ففيه الصالح والطالح، وفيه العادل والظالم، وفيه المستقيم والمنحرف، ومنه العريقون في الكفر والإجرام مما هو بديهي لا يحتمل مراء. مع القول إن القبيل الإسرائيلي قد جاء شاذاً حيث كان في مختلف سيرته المعروفة منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد»[٣١]، إن دروزة بهذا الشكل يرافق خطاب الصهيونية الموجّه إليه بصفته عربياً، ويردّ عليه بخطابٍ معاكس.

هنا نلاحظ أن أطروحة دروزة لا تختلف عما طرحه فلاديمير جابوتنسكي (١٨٨٠ ـ ١٩٤٠)، في أن الوحدة العرقية هي الأصل في قيام الأمم، وفي العزة القومية. فكل أمة تمتلك مكوناً عرقياً محدداً، يتجسد في كل فرد من الأفراد الذين يشكّلون هذه الأمة، وبهذا المعنى فإن الأمة والعرق يتكاملان. إذ تمتلك الجماعة العرقية سيكولوجيتها المحددة التي تظهر بشكل أو بآخر في أعضاء هذه الجماعة كافة، على الرغم مما بينهم من الفروق الفردية[٣٢].

٢ ـ الـ «أنا» في مرآة الآخر: أيديولوجيا القومية العربية عند محمد عزّة دروزة

شيّد دروزة تصوّره للقومية العربية بناء على تمثّله لصورة الصهيونية، وهو تمام التعريف الذي يُعطيه لويس ألتوسير للأيديولوجيا، وذلك في معرض شرحه لـ «نمط الإنتاج النظري للأيديولوجيا»[٣٣]، التي يعارض فيها النظريات كلها التي تعتبر الأيديولوجيا «وعياً خاطئاً ولثاماً يكفي إماطته للكشف عن ظروف العيش الواقعية. ففي رأي هذه النظريات ليست

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(٣٢) أديب ديمتري، **نفي العقل** ([قبرص]: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣٣) بنعبد العالي، **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا**، ص ١١٠.

الأيديولوجيا إلا تمثُّلاً وهمياً وانعكاساً منفعلاً لا فعَّالاً»[٣٤]. الأيديولوجيا «لا تمثل منظومة العلاقات الواقعية التي تتحكم في وجود الأفراد، بل العلاقة الوهمية لهؤلاء الأفراد بالعلاقات الواقعية التي يعيشون في ظلالها»[٣٥]. وباختصار، الأيديولوجيا هي بمنزلة «صورة عن الصورة»[٣٦].

لا تنتمي الأيديولوجيا لمنطقة الوعي. بل هي «لاشعورية في جوهرها، حتى ولو قدمت لنا نفسها في شكل واعٍ»[٣٧]، ويمكن القول إن الإنتاج الأيديولوجي الذي شيّده دروزة ينتمي إلى مجال الأيديولوجيا العملية، بحسب التعبير الألتوسيري، والمفهوم الأخير يشير إلى «تشكيلات معقَّدة مركبة تنتج عن تركيب مفاهيم وتمثلات وتصورات في سلوك وأعمال وحركات بحيث يقوم المجموع بوظيفة معايير عملية توجِّه مواقف الناس وأعمالهم إزاء المشاكل الواقعية التي يطرحها وجودهم الاجتماعي والفردي، أي التي يطرحها تاريخهم»[٣٨].

قد تتشابك مساهمة ألتوسير بطريقة أو بأخرى مع نظرية «الواقع الفائق» لدى بودريار؛ ففي العصر الحديث لا يمكن الانطلاق من الواقعي لصنع اللاواقعي، وصنع الخيالي انطلاقاً من معطيات الواقع. بل ستصبح العملية معكوسة حيث يعادُ ابتكار الواقع، ويصبح الخيال هو الواقع، وذلك بالتحديد لأن الواقع اختفى من حياتنا[٣٩]، هكذا تتم إبادة الموضوع الواقعي، لصالح موضوع افتراضي في قبضة الوسيط، ويصبح الفرد جزءاً من نموذج تفاعلي مفترَض تفصله عن الواقع مسافة زمنية طويلة[٤٠].

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٣٧) المصدر نفسه.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(٣٩) جان بودريار، **المصطنع والاصطناع**، ترجمة جوزيف عبد الله؛ مراجعة سعود المولى، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ١٩٩.
(٤٠) جان بودريار، **الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع**، ترجمة منير الحجوجي وأحمد القصوار (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٦)، ص ٤٦.

قد تكون مقولات بودريار مفيدة في إبانة كيفية اشتغال الصورة، لكن فرقاً بين من يموضع «الانبجاس» في مجتمعات الما ـ بعديات، وبين ألتوسير الذي يقرأه في الطبيعة الحديثة للأيديولوجيات. فالقراءة التي قدّمها للأيديولوجيا، تعبّر **أولاً** حدود الحداثة وما بعد الحداثة، ثم تتجاوز **ثانياً** تعريفها السائد قبله، التي توحِّد المجتمع، عبر تعبيرها عن طبقة أو نخبة تمتلك وسائل الإنتاج المادي والنظري، وتتحكم بعلاقات الإنتاج النظرية والمادية(٤١). إن الأيديولوجيا عند ألتوسير «ليست شيئاً يُضاف إلى الواقع، بل إنها من شروط العيش الضرورية. والتمثل الأيديولوجي له قيمته الفعلية، فهو تمثُّل فعَّال وليس ضرباً من الخيال يمكن إهماله»(٤٢)، وهي ليست شذوذاً، أو شيئاً زائداً عرضياً في التاريخ، بل بُنية جوهرية أساسية بالنسبة إلى الحياة التاريخية للمجتمعات، وظيفتها تتمثل بتأسيس العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية: «تلك العلاقة التي تعبّر عن «إرادة»، أو أمل وحنين أكثر مما تصف واقعاً معيّناً»(٤٣).

يبدو دروزة في إسهاماته القومية محموماً لتأصيل الرابطة القومية على أرضية عضوية تقوم على «الجنس العربي»، وهي كما أسلفنا الصورة نفسها التي عكستها الصهيونية في خطابها، ويبدو ذلك مفهوماً في ظلّ انفتاح المجال الفلسطيني على رياح الحداثة منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

لم تكن تجربة دروزة الكتابية غير مسبوقة، بل إن مدينة القدس في أواخر العهد العثماني احتضنت نخباً، وبرزت شخصيات فلسطينية متعلمة، ليس أولها وآخرها خليل السكاكيني، أخذت على عاتقها تطوير النسق التربوي، وكانت في حينها المقاهي والمدارس تمثِّل حيِّزاً عامّاً حقيقياً، ومن اللافت أن مدينة يافا كانت تحتضن في ذلك الوقت أربع دور

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٤٣) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: F. Maspero, 1972), parism, pp. 238-240.

وقد ترجمه وأعده عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا في: **الأيديولوجيا**، دفاتر فلسفية: نصوص مختارة؛ ٨ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٩)، ص ٨ ـ ١٠.

للسينما[٤٤]، وانتشرت بشكل لافت مختلف أنواع الكتابة، حتى كتابة السيرة الذاتية منها، ولم يكن ذلك مقتصراً على النخبة، بل انسحب على عامة الناس[٤٥].

وأدى التعليم الأوروبي والاحتكاك بالثقافة الغربية من قِبَلِ المتعلمين من أبناء الطبقة الوسطى العليا بخاصة، إلى الانزواء خارج أسوار البلدات القديمة، التي سمّاها سليم تماري الانزواء الاجتماعي، حيث يجد هؤلاء خارج الأسوار الحرية والهروب من التقاليد والانتقال إلى الحياة الحديثة، فـ «تحولت المدينة الجديدة [...] إلى مكان يمكن أن تُعبّر فيه الطبقتان العُليا والوسطى عن قيمهما»[٤٦]، لكن غياب دولة مدنية، وحضور سلطة انتداب كولونيالية بدلاً منها، أدى إلى بعثرة نضوج أي نسق تربوي، قد يؤسس لهوية ثقافية جامعة، أو لجماعة متخيّلة بتعبير بندكت أندرسون.

مع أن نماذج قومية فلسطينية عديدة برزت قبل دروزة، إلا أنها إما لم تُدرج الاستعمار في سياق تنظيراتها، كما هو الحال مع نجيب نصّار، أو إنها لم تأخذ على عاتقها كتابة حكاية تأصيلية لفكرة القومية العربية، كما فعل دروزة، والحال أن اتصال دروزة بالنموذج القومي، كما أصّل له، لا يمكن أن يكون إلا عبر انخراطه الوجداني الشامل في النضال ضد الصهيونية، مع بداهة الأخذ بالاعتبار روافد أخرى في تنقلاته بصفته مثقفاً عربياً واتصاله بتيارات وشخصيات قومية ووطنية في الوطن العربي، أهمها ساطع الحصري.

(٤٤) لا يوجد في مدينة رام الله حتى اليوم أربع دور للسينما.

(٤٥) للمزيد من التفصيل حول مسألة الحداثة في القدس ومدن الساحل، يمكن مراجعة: سليم تماري، **الجبل ضد البحر: دراسات في إشكاليات الحداثة الفلسطينية** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٥). يمكن الاطلاع أيضاً على: سليم تماري، **عام الجراد: الحرب العظمى ومحو الماضي العثماني من فلسطين؛ مع أيام مثيرة في حياة العسكري إحسان القصيرة: يوميات جندي عثماني ١٩١٥ ـ ١٩١٦** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٨)، وهي يوميات لإحسان الترجمان، وهو دركي من عامة الناس، وقد يكون أحد الإشارات المهمة لاحتمالات تاريخية مختلفة لولا دخول الاستعمار.

(٤٦) روشيل ديفيس، «القدس العثمانية: نمو المدينة خارج الأسوار،» في: سليم تماري، محرر، **القدس ١٩٤٨: الأحياء العربية ومصيرها في حرب ١٩٤٨** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ بالاشتراك مع بديل ـ المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين ـ القدس، ٢٠٠٢)، ص ٣٢.

إنَّ مراقبة دروزة للنموذج الصهيوني وهو يتشكَّل جعله محموماً بأن يشكِّل نموذجاً عربياً مضاداً، وعلى أي حال فإن سرعة تكثيف البناء هي سِمة من سِمات العصر الحديث، حيث لا بدَّ للإنسان فيه من أن يكون جزءاً من أمّة، يقول إرنست غلنر: «يبدو أن فكرة الإنسان دون أمة تفرض ضغطاً كبيراً على الخيال الحديث. ينبغي على الإنسان أن يمتلك قوميةً، كما ينبغي عليه أن يكون لديه أنفٌ وأذنان. يبدو كل ذلك واضحاً، لكنه للأسف غير صحيح. أما وقد كان يتوجب على ذلك أن يبدو صحيحاً في غاية الوضوح، فإن ذلك هو بالفعل جانب من، وربما اللب الفعلي، للمشكلة القومية. أن نمتلك أمة ليست صفة أساساً للبشرية، لكنه قد أصبح الآن كما لو أنه كذلك»[٤٧].

قرأ دروزة الصهيونية، في بُعدٍ ما، قراءة لا تاريخية، ولم يموضعها كما يجب ضمن المنظومة الاستعمارية الكولونيالية. وعلى الرغم من أن القارئ يجد في كتاباته السياسية كلا الفريقين، بريطانيا والصهيونية، في سلة واحدة، إلا أن كتاباته المعرفية تفصل بينهما فصلاً واضحاً.

تلك الازدواجية وتكريس الفصل بين السياسي والمعرفي، سمةٌ واضحة في الفكر السياسي لديه، وهي على أي حال استمرار لتقليد الفصل بينهما منذ بدايات الانتداب البريطاني بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، ولعلّ هذه الملاحظة تحتاج إلى دراسة مفصَّلة بخصوصها، بخاصة أن معظم الأدبيات التاريخية تشير إلى أن هبّة البُراق، في العشرينيات من القرن العشرين كانت نقطةً مفصلية لإدراك الفلسطيني عدم جدوى التعويل على حكومة الانتداب لتحقيق الحقوق العربية التي كانت قيد السلب، لكن خطاب دروزة، يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن المفصلية كانت من نصيب الفكر السياسي، وأنها لم تطل الجانب المعرفي الذي بقي محتفظاً بالتفريق بين المنظومة الاستعمارية الصهيونية والإنكليزية.

لم يقرأ دروزة الحالة الصهيونية باعتبارها شكلاً من أشكال القومية

---

(٤٧) أورده ستيوارت هول في: «حول الهوية الثقافية،» ترجمة بول طبر، **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**، العدد ٢ (ربيع ٢٠٠٨)، ص ١٥٣.

العلمانية المتأخرة التي تمتعت بنظرة رومانسية إلى اللغة، باعتبارها الوعاء الحافظ لروح الشعوب وأصالتها وتفرّدها ورسالتها التاريخية، بخاصة أن لتراث التفرّد والأصالة التاريخية مكانةً خاصة في تنظير هذا النوع من القوميات[٤٨].

على الرغم من أنه أتى بملاحظات سريعة عن الصهيونية، «كربطها بصعود القوميات الحديثة، وبأهداف استعمارية وبغايات سياسية بحتة»[٤٩]، إلا أن تلك الإشارات لم تخترق نموذجه الذهني المتخيل، ولم تغيّر من الصورة الأولى لديه، وربما كان مردُّ ذلك وجود نموذج قومي آخر يخصّه مطابق للنموذج الأول.

شيّد دروزة قوميته التي تمثّلها من خلال الصهيونية على نحو آخر، عبر نموذج ذهني قائم على الجنس العربي، أو على جوهرانية عربية مضادة للجوهرانية اليهودية، وأخذت منه هذه الفكرة ستة كتب مباشرة الطرح: **دروس التاريخ العربي من أقدم الأزمنة حتى الآن، وتاريخ الجنس العربي، وعصر النبي وبيئته قبل البعثة، والعرب والعروبة في حقبة التغلب التركي، ونشأة الحركة العربية الحديثة، والوحدة العربية**[٥٠].

يكتب في **الوحدة العربية** الصادر في عام ١٩٥٧: «وهذا الاختلاف في النظم والانفراد في الحكم والابتلاء بالاستعمار سببٌ جوهري من أسباب عدم انتفاع أهل هذا الوطن العربي الكبير بالمركز الممتاز الذي يتمتع به وطنهم [...] ولا بالخصائص التي يمتاز بها جنسهم، ولن يتيسّر لهم ذلك الانتفاع على أحسن وأقوم سبيل يزول به فقرهم وجهلهم وضعفهم إلا بالوحدة». فإذا ما تمت هذه الوحدة «تهيّأت لهم أسباب القوة والتقدم والتكامل في ميادين الحضارة، وتبوّأوا المكانة الممتازة التي تليق بهم، وبما كان لأسلافهم من أمجاد عظمى سياسياً وعسكرياً وأدبياً واجتماعياً، ودُرَّ عليهم من الخير ما يجعلهم في مقدمة أمم

---

(٤٨) ديمتري، **نفي العقل**، ص ٦٣ ـ ٦٥.

(٤٩) درّاج، **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني**، ص ١٤٧.

(٥٠) نشر ناجي علوش قسماً كبيراً من هذه المواد في: دروزة، **مختارات قومية لمحمد عزة دروزة**.

الأرض قوة وحضارة ورفاهة»، ففي هذا الوطن الكبير مقومات «لم تتوافر في وطنٍ آخر صغير أو كبير مثل توافرها فيه حيث تتوافر الوحدة الجنسية والوحدة اللغوية والوحدة التاريخية والوحدة الروحية»(٥١).

مع أن دروزة يشير في الكتاب ذاته إلى أنَّ «البحث العلمي الحديث، لا يجعل الوحدة الجنسية العنصرية من المقومات الرئيسة للوحدة الوطنية السياسية»، إلا أنه لا ينكر «أن مثل هذا الركن، إذا ما توفر في بلاد ما، كانت الوحدة التي تقوم فيه أقوى وأشد تماسكاً من الوحدة التي لا تتوفر فيه»، فهذه الخاصية، والحديث دائماً لدروزة، «متوفرة في الوطن العربي منذ أقدم الأزمنة إلى الآن»(٥٢).

كرديف للخطاب الصهيوني، يرد دروزة الجنس العربي إلى الجنس السامي، بل يطابق بينهما، إذ كثيرٌ من المؤرخين برأيه «يقررون أن الجنس السامي، بحسب الاصطلاح الدارج، **والجنس العربي، وهو الاصطلاح الأصح،** قد هاجر من مهده الأصلي إلى جزيرة العرب أو أطرافها»، ويستعير من كتاب الأبراشي **الأساس في الأمم السامية ولغاتها** أن «جماعة بشرية واحدة كونت جنساً بشرياً واحداً، وقد اتصلت شعوبه اتصالاً وثيقاً، وارتبطت بكل الروابط الطبيعية التي تجعلها حقيقة جنساً بشرياً واحداً [...] وهذا الجنس هو الجماعة الكبرى المعروفة باسم الجنس السامي والذي تعرف شعوبه أيضاً بالشعوب السامية، ولغاته باللغات السامية، والتي تحضّرت في أطراف الجزيرة العربية، وفيما وراء هذه الأطراف، مع بقاء نوع التفكير والخيال واحداً [...] **إن الأمة العربية قديماً وحديثاً هي الجنس السامي بأكمله**»(٥٣).

لا ريب في أن توحيد دروزة بين ما سمّاه الجنس العربي، والجنس السامي، والمطابقة بينهما، ومن ثم إصراره على أن تلك الجماعة البشرية تنتمي إلى أقاليم محددة بعينها، يجمعها نوع واحد من التفكير والخيال، إنما كان هدفه إقصاء «الآخر» اليهودي، ووصل الأمر إلى أن يجمع في

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٠٤ ـ ٦٠٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٠٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٦٠٧، والتشديد من عندنا.

إطار الجنس السامي والعربي، ولا فرق لديه بينهما، الفراعنة المصريين، مستعيناً بـ «مقارنات لغوية وفيزيولوجية وتاريخية»[٥٤].

لا تكاد تجد بعد ذلك نصاً يتحدث عن الجنس السامي إلا وحرص المؤرخ على أن يتبعه بملاحظة تؤكد أنه هو الجنس العربي ذاته، وعندما يُسهب في تبيان خصائصه، يرى أن الوحدة اللغوية، والوحدة الروحية والدينية والثقافية الاجتماعية، ووحدة التاريخ السياسي، هي مقوّمات أساس لبقائه بنيةً تاريخيةً عابرةً للزمن، حافظت على نقائها، ويسهل التفريق بينها وبين الدخلاء عليها من الطليان واليونان والأكراد والشراكسة والترك والأرمن واليهود[٥٥].

يُعيد دروزة تاريخ الجنس العربي إلى ما قبل الإسلام، ولا يعود إلى الإسلام وتبيان دوره في بقاء الجنس العربي إلا من باب التطرّق إلى «الوحدة التاريخية السياسية»، وتكون بذلك مقولة فيصل درّاج حول «اندماج العروبة والإسلام والتنوير» في كتابات «المؤرخ الحصيف» في «إشكالية أيديولوجية عامة عنوانها: النهضة العربية»[٥٦]، تكون بذلك غير دقيقة.

بالعودة إلى تاريخ الإسلام، وبعثة النبي محمد (ﷺ)، ودخول شعوب «الجنس العربي» في الدين الجديد، لم تكن عند دروزة سوى من قبيل توحيد التاريخ السياسي الذي يهدف إلى إثبات رسوخ نوع واحد من «التفكير والخيال» لدى هذا الجنس. وفي هذا الإطار يصبُّ نتاج صاحبنا في **مختصر تاريخ العرب والإسلام** و**عصر النبي وبيئته قبل البعثة** وغيرهما.

مساهمة دروزة باختراع آخرُه يؤكد أنَّ الأوروبي ليس «المسؤول وحده عن قولبة الشرقي في قالب آخرية لا معنى لها إلا في حدود ذاتها، بل كان لا بدّ للأوروبي من أن يتواطأ معه الشرقي حتى ينشئ هذا الضرب من اغتراب الهوية»[٥٧].

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٦١١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦١٨ ـ ٦١٩.

(٥٦) دراج، **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني**، ص ١٦٠.

(٥٧) منذر الكيلاني، «الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي،» في: لبيب، محرر، **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه**، ص ٨١.

ثالثاً: إشكالية «الأصالة والمعاصرة» عند محمد عزّة دروزة

قام القسم الأول بتحليل النموذج الذي تمثّله عزة دروزة للقومية العربية، وأوضح أن الترسيمة الذهنية الأولى/ الصورة الأولى التي قدمتها الصهيونية إلى العربي عموماً، والفلسطيني على وجه الخصوص، أدّت دوراً مهماً في بناء نموذجه للقومية العربية، والعمود الأساس الذي بنى عليه مباحثه الفكرية والتنظيرية بخصوص فكرة القومية العربية.

من المهم إعادة التأكيد على أن هَوْل الظروف أملى على المثقف القومي العربي، في السياق الفلسطيني على وجه الخصوص، أن يكون في هذا الموقع، وأن يشيّد سرديته القومية في مرآة ضدّه، وهو أمرٌ لا يمكن فهمه إلا من خلال الضغط الأيديولوجي والثقافي الذي شكّله المستعمر، وجعلَ العربي الفلسطيني مرغماً على ارتداء نظّارة، كان من غير الممكن إلا ارتداؤها.

سوف يقدّم هذا القسم محاولة يتبيّن من خلالها أن الفكرة القومية كما تمثلها دروزة من الصهيونية، كانت بمنزلة النظّارة التي قرأ وكتب من خلالها تاريخ الدعوة الإسلامية في مرحلتها الأولى، حتى طالت نبي الإسلام، ليحرص على إثبات نقاء دمه وانتسابه الحصري إلى الجنس العربي. وكان دروزة من خلال إعادة التأريخ الأيديولوجي هذه إنما يحاول أن يقرأ التراث قراءة منسجمة مع رؤيته القومية.

١ ـ المجتمع النبوي في مرآة الصهيونية

يبدأ دروزة مؤلفه بعنوان **سيرة الرسول**، بإقصاء أي شك عن أصالة عروبة النبي محمد (ﷺ)، فيدفع ما يُسميه تهمة «المستشرقين» عن احتمالية أن يكون هناك اتصال دم وصهر واستعداد جنسي بين جدّ النبي (ﷺ) أو أبيه وبين إسرائيليّي يثرب[٥٨]. ومع أنه يعلل ذهاب المستشرقين إلى هذا الرأي، بتعدد «الروايات العربية الإسلامية» عن نسب الرسول، إلا أنه

---

(٥٨) محمد عزة دروزة، **سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم): صور مقتبسة من القرآن الكريم**، ٢ ج (بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.])، ص ٩.

يوحي للقارئ أن الدماء العربية، أو العرق، هو ثابت من ثوابت السيرة النبوية التاريخية.

لا يمكن فهم المجهود الذي يخصصه دروزة بما يخصُّ نقاء دم الرسول إلا بردّ كتابه كله، إلى نموذج الشخصية القومية التي تمثلها في مرآة الصهيونية، والتي تتطلب جنساً عربياً أصيلاً تحكمه الوراثة، وتم إيراد ملامحه في الصفحات السابقة. إذ إن طبيعة التشديد على صورة بعينها للنبي محمد (ﷺ)، هو أمر لم تحفل به النصوص القرآنية التي اقتصرت على ذكر اللسان العربي، وهو كناية عن اللغة العربية لا الدم العربي.

يُلاحظ في الفقرات التالية كيف شكّل محمد عزة دروزة في أثناء نبشه التاريخ، شخصية النبي محمد (ﷺ) بحسب الصورة القومية التي تمثّلها من الصهيونية، فعمد إلى إلصاق صفة الجوهرانية برسول الإسلام.

يحرص دروزة على استدعاء الآيات القرآنية كلها التي قد تدعم وثوقه بانتماء النبي إلى الجنس العربي، فيردّ على المستشرقين بكثرة «التقريرات القرآنية بعروبة القرآن، وبأن الله قد يسّره بلسان النبي صلى الله عليه وسلم؛ ليفهمه الذين خوطبوا لأول مرة وهم العرب»[٥٩]، ومع أن الأدلّة التي يسوقها لا تحتمل ما يحمّلها إياها، إلا أنه يصل إلى نتيجة مفادها «التحام الصلة بين عروبة النبي صلى الله عليه وسلم وكونه جزءاً من العرب، ثم جزءاً من عرب مكة وقريشها بوجه خاص»[٦٠].

يذهب إلى درجة أخرى في التعقيد بخصوص هذا الموضوع، فـ «هكذا تبدو بنصّ القرآن صلة القربى بالعمومة والخؤولة غير المباشرتين، وبالتالي صلة القربى القديمة التي قد تعود إلى عدة أجيال بين النبي ومختلف بطون قريش قائمة لا تحتمل مماراة»[٦١]، فالنبي «كان له في مكة عشيرة، أو بطن خاص يلتحم به التحام القرابة العصبية

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦٠) المصدر نفسه.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٤.

المباشرة، فوق ما يلتحم هذا البطن الخاص بوشائج القربى مع سائر بطون قريش»[٦٢].

يجعل صاحب **التفسير الحديث** اللغة العربية سابقة على الوجود، وموحّدة المنبع، ويحمل على الأغيار من غير العرب تشويههم للأصل، فإذا كان يبدو فيها اليوم وقبل اليوم كذلك «مفردات غريبة على الأسماع والمألوف، فإن هذا كله إنما نجم عن بعد الناس عن جوّ نزول القرآن وزمنه وجوّ لغته وجوّ البيئة التي نزل فيها من جهة، وعما طرأ على اللسان العربي من الفساد من جهة، وعما كان من اندماج كثير من غير العرب في العروبة ولغتها وتعلّمها تعلّماً لا يمكن أن يقوم مقام السليقة الأصلية في بَنيها الأصليين من جهة»[٦٣].

لا تبدو محاولته في هذا السياق مفهومةً إلا عند إدراك التشديد الصهيوني على اللغة العبرانية، ورفعهم لها إلى درجة الما ـ صدق، لتصبح لديهم عموداً من أعمدة نقاء الجنس، ومعياراً للقول بنقائها على مرِّ القرون، لإثبات أصالة العِرق، وثبات الثقافة.

٢ ـ من القومية إلى الإسلام: تغليب الجماعة على الطريقة

على الرغم من أن دروزة يعيب على ما «يردده بعض القوميين من العرب من أن الرسالة المحمدية هي رسالة قومية، أي إنها استهدفت النهوض بالأمة العربية وإصلاحها وتقويتها وتوحيدها»[٦٤]، إلا أنه يعود مستدركاً، ويقول: «إن الرسالة المحمدية قد استهدفت كخطوة أولى إنهاض الأمة العربية وتخليصها من جاهليتها وتوحيدها وطبعها بالطابع الإسلامي الذي أهّلها لحمل مشعل الهداية للعالم»[٦٥].

لا يُقصد هنا التلميح إلى أن دروزة حصر الإسلام بالعرب، وجعل

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٦٣) محمد عزة دروزة، **التفسير الحديث**، ١٠ مج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٣)، مج ١، ص ١٥١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

الدعوة الإسلامية مختصة بجنسهم، غير موجهة إلى الناس كافة، بل إننا نجده في كتاب **القرآن والمبشرون**، يهاجم الخوري الحداد، وهو مبشِّر مسيحي ألّف كتاباً في نقد الدعوة الإسلامية(٦٦)، ويردّ عليه بأن «الرسالة المحمدية رسالة عامة لجميع الناس على اختلاف أجناسهم ومللهم ونحلهم وألوانهم وأقطارهم برغم أنف المكابرين»(٦٧).

لكنّ المقصود بذلك هو أنَّ سير الاتجاه لدى دروزة ينطلق من القومية إلى الإسلام، وليس العكس، فالأخير «حفظ ببركته اللغة العربية القرشية التي نزل بها قوية مشرقة بكل ما وصلت إليه من سعة وبلاغة ودقة وقوة ونفوذ وعمق لتظل لغة الأمة العربية الفصحى في كل صقع وواد، وفي كل دورَ وزمان، وهو ما لم يتيسر لأمة من أمم الأرض. ولتكون إلى ذلك لغة عبادة اللّه لجميع الملل الإسلامية المنتشرة في أنحاء الأرض خلال ثلاثة عشر قرناً، ثم خلال القرون الآتية إلى آخر الدهر. بل ولتترشح لتكون لغة العالم الإسلامي»، كما إنه حفظ ببركته «الأمة العربية قويةَ الحيوية دون أن يبيدها ما نزل بها من صروف الدهر الجسام التي أباد أخف منها من هو أقوى منها، تكمن فيها مواهبها العظيمة وخصائصها القومية، التي جعلتها **﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾** [آل عمران: ١١٠] إن هي قامت بما حمّلها إياه القرآن من عبء الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٦٨).

من هذا المدخل ندرك موضعته مفهوم «الأمة» الإسلامي: إنَّ معنى كلمة «الأمّيّ»، الواردة في الآية القرآنية: **﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ [...] ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾** [آل عمران: ٧٥]، أتى من نسبته إلى الأمة، لا المعنى الشائع بعدم معرفة الكتابة والقراءة(٦٩)، ومعنى الأمة لديه يشير إلى الجماعة

(٦٦) الخوري الحداد، **القرآن والكتاب** (بيروت: مطبعة حريصا البولسية، [د. ت.]).

(٦٧) محمد عزة دروزة، **القرآن والمبشّرون**، ط ٣ (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩)، ص ٢٨٨.

(٦٨) دروزة، **التفسير الحديث**، ج ١، ص ١١٩.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧٣.

التي تحتضن الطريقة، وبذلك يكون المقصود بـ «الأمة الواحدة»، الواردة في الآية: ﴿إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، يكون معناها الجماعة التي تسير وفق «طريقة واحدة لا تعدد لها»[٧٠]، إذ «جعل الله لكل أمة [= جماعة] شرعة ومنهاجاً ولم تقتض حكمته أن يجعل الناس أمة واحدة على سبيل التعليل والردّ والتوضيح»[٧١]، ويُستنتج من ذلك أن معنى الجماعة يتقدم على معنى الطريقة، وذلك بالعكس من تأويل المفسرين التقليديين، حيث إن الجماعة لديهم «تصبح محددةً ومعروفةً بالطريقة التي تتبعها»[٧٢]، كما أشار إلى ذلك ناصيف نصّار.

ودفع هذا الأمر بدروزة إلى الاعتقاد بواجب «العرب غير المسلمين، ونعني المسيحيين ـ **لأنه ليس هناك عرب غير مسلمين غيرهم** ـ وواجبهم إذا كانوا صادقين ومخلصين حقّاً في شعورهم القومي» الاعتزاز أيضاً بالرسالة الإسلامية كموروث ثقافي وحضاري.

لا يتناقض هذا الشأن، برأيه مع مسيحية القوم «التي انتقلت إليهم من أسلافهم آليّاً [. . .] ولا سيما أن الرسالة الإسلامية شقيقة متممة للرسالة المسيحية، وأن المسيح ومحمد صلى اللّه عليهما وسلم **يَمُتَّان إلى الجنس العربي. وكل ما في الأمر أن الأول يمتّ إلى جيل سابق لدور العروبة الصريح**»[٧٣].

ينكشف من خلال تفسير دروزة للقرآن الكريم نزعةٌ قومية ـ عضوية، يمكن قراءتها ضمن المقاومة الرمزية التي كان المثقف القومي قد أخذ على عاتقه من خلالها مقاومة الاستعمار، وإعادة تأسيس الـ «نحن» على سندٍ تراثي، إنها محاولة كان من الطبيعي أن يتخللها في بدايتها تشوّهات نتجت من الضغط الاستعماري، إذا صح التعبير الذي

---

(٧٠) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٢٨٩، وج ٦، ص ٣٧١.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٨.

(٧٢) ناصيف نصّار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٢٢.

(٧٣) دروزة، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥١٢ ـ ٥١٣، والتشديد من عندنا.

جعل مثقف المقاومة حينها يحاول خَطْفَ سردية «الآخر»، لا بناء سردية جديدة، ولو أن اللاحقين استكملوا بناء ما بدأه جيل دروزة لما وقع الواقع العربي ضحية ثنائية (حداثة ـ تقليد)، كما سيتوضح تالياً.

٣ ـ في مسألة التاريخ المرغوب: إشكالية الأصالة والمعاصرة عند دروزة

يندرج نموذج محمد الذي رسمه دروزة، كما يظن هو، في إطار التفسيرات العقلانية للقرآن، فيفنّد تلك الصور كلها التي تجعله «شخصية لاهوتية أو في نطاق اللاهوتية»، وينتقد غير واحد من كتّاب السيرة والشمائل لوقوعهم في مثل هذه الخيالات[٧٤].

لكن سيتبين أن الصورة التي قدّمها دروزة لنبي الإسلام ليست غير تاريخية فحسب، بل تمثّل أيضاً صورة مطابقة ومعكوسة عن تمثله للشخصية القومية الصهيونية، ويُضاف إلى ذلك أن سيرته التي خطّها المؤرخ العربي الفلسطيني تحمل بُعداً رمزياً عن المجتمع الفلسطيني في فترة الثورة والحراك السياسي الذي عاصره، وكان فيها من أبرز المناضلين ضد الصهيونية.

تأتي في هذه الحالة رمزية المجتمع الفلسطيني في مجتمع النبوّة، إذ إن دروزة يُجري تعديلاً على طبيعة الآخر الذي يواجه الجماعة المسلمة، فالآخر لدى الرسول ولدى جماعة المسلمين هم «اليهود»، لا المشركون وكفار قريش، ويعزو إنكار كفار قريش إلى سبب جوهري في رأيه، هو الخطر المحدق بقدوم الدين الجديد على زعامة بعض رؤوس المشركين.

يقول دروزة: «ولعل من أهم الأسباب الأصلية ما كان للزعامة من دور خطير في المجتمع العربي على ما نبّهنا عليه في كتابنا **عصر النبي صلى الله عليه وسلم وبيئته**؛ حيث كان الزعماء الأغنياء ـ وكثيراً ما كان التلازم بين الغنى والزعامة في هذا المجتمع ـ يتمتعون بنفوذ السيادة»، ولم يكن النبي «قد تجاوز سن الشباب كثيراً، كما لم يكن بارزاً في مجال

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

الزعامة»، ولما أريد للزعماء أن «يكونوا تحت لواء المدعوِّين المستجيبين المنضوين أسوة بسائر الناس، فاستنكروا الأمر واستكبروه»[٧٥].

يُظهر مشركو قريش في السيرة النبوية التي يكتبها دروزة أقرب إلى التاريخية من نظرائهم اليهود، ويكتب الباحث في أعماق التاريخ محرّكهم الأساسي؛ المصلحة والزعامة. فالدعوة الإسلامية سوف تهدم كثيراً من المعتقدات والتقاليد الوثنية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بسيطرة حفنة من أسياد القبائل على مقاليد الحكم والثروة.

لكن تظهر صورة اليهودي التي يفرد لها فصلاً كاملاً من الجزء الثاني من الكتاب نفسه غير تاريخية، فالحسد من طبعهم الجوهري، والمؤامرات دينهم الأصلي وترتبط بتاريخهم وتاريخ آبائهم. وإذا كان من الممكن إجراء حوار عقلاني هادئ بين الجماعة المؤمنة والمشركين، فإن الحوار مع اليهود غير ممكن[٧٦].

تشعر وأنت تقرأ سطور السيرة النبوية لدروزة، أن الصراع الحقيقي هو مع بني إسرائيل، وأن الصراع الوجودي الذي خاضه الرسول مع مشركي قريش هامشي، بل هو مرحلة تصل إلى ما بعدها، وهو طرد اليهود من الجزيرة العربية.

من المفيد عند تناول هذه المسألة بالتحديد الاستعانة بإحدى نظريات التحليل الاجتماعي للأدب؛ فالصورة التي تناولها دروزة للمجتمع النبوي ـ العربي، لا تتعدى كونها صورة روائية، تعبّر عن رغبته التي هي في الوقت نفسه صورته عن رغبةٍ متحققة للآخر الصهيوني. ويعرض رينيه جيرار في كتابه **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية** نظريته المسماة «الرغبة المحاكية»، أي الرغبة بوصفها محاكاة، إذ هو يرى «أن رغبتنا ليست مستقلة ولا تنبع من ذواتنا، بل تثيرها في أنفسنا رغبة شخص آخر ـ هو النموذج أو الوسيط في الغرض نفسه». ويعني ذلك أن العلاقة بين

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٧٦) دروزة، **سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم): صور مقتبسة من القرآن الكريم**، ج ٢، ص ١٢١ ـ ٢٠٧.

الشخص الراغب والغرض المرغوب فيه ليست علاقةً مباشرة، بل هي تمر عبر الوسيط، وبالتالي تأخذ شكل مثلث الرغبة الذي يضم الشخص الراغب، والوسيط، والغرض المرغوب به[٧٧].

يفرّق جيرار بين شكلين من أشكال وساطة الرغبة: وساطة خارجية يكون فيها «وسيط الرغبة بعيداً اجتماعياً عن متناول الشخص الراغب، لا بل حتى بعيداً عن العالم الواقعي»، ووساطة داخلية؛ حيث يكون «الوسيط حقيقياً وموجوداً عند مستوى الشخص الراغب نفسه»، فيتحول إلى منافسٍ، وإلى عقبةٍ «تقف حائلاً دون امتلاك الغرض المرغوب، فتزداد قيمة هذا الأخير مع احتدام المنافسة»[٧٨]، أي إن الوساطة الخارجية ترتبط بالماورائيات، فهي إذاً وساطة بغير منافسة، فليس هنالك «إنسان يتنافس مع شخص أسمى منه، والجميع يقرّون ويعترفون بذلك»[٧٩].

أما بالنسبة إلى الوساطة الداخلية، فيصوغ جيرار قانوناً أساسياً لها بوصفها علاقة مهمة من علاقات تركيب المجتمع، فالرغبة تصبح دائماً «أكثر عمقاً كلما كان الوسيط أقرب إلى الذات الراغبة»، ويظهر الشيء الذي «يمتلكه أحد نظرائنا، يظهر لنا وكأن من حقنا امتلاكه، فالرغبة تصبح أكثر عمقاً»، والإنسان يتطلع أساساً إلى نظرائه، ويتحول نظيره/ آخره إلى وسيط، ينقله إلى مستوى اللاشعور، ويجهد في إخفائه[٨٠].

كان دروزة وهو يكتب قصة المجتمع النبوي ـ العربي، إنما يكتب ما «يرغب» في أنه قصة المجتمع الفلسطيني في الفترة التاريخية التي عاصرها وكان لاعباً من لاعبيها، ويمكن القارئ أن يتخيله وهو يكتب عن قريش، وارتبط نفوذ زعاماتها بالوضع الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ الديني القائم، أن يبصر فيها القيادات الفلسطينية التقليدية، وما أشبه الخلاف

(٧٧) رينيه جيرار، **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية**، ترجمة رضوان ظاظا؛ مراجعة سعود المولى، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ١٥.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٧٩) السيد ياسين، **التحليل الاجتماعي للأدب**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣)، ص ٦٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

الحسيني ـ النشاشيبي الذي كان «سبباً في إخفاق الكفاح الوطني ضد الإنجليز واليهود»[81]، وما بين الخلافات القرشية.

في وسط المجتمع الفلسطيني الذي عاصره دروزة برزت طبقة وسطى عربية انخرطت في النشاطات الاستثمارية، «وبذلك ربطت نفسها بديمومة نظام الانتداب، وبصورة غير مباشرة، برديفه ـ أي بسياسة الوطن القومي اليهودي. وقد جاءت قيادة كل التيارات السياسية من طبقة التجار والملاكين هذه التي كانت المصالح الفردية والعائلية في أوساطها تأخذ الأولوية على الهموم المجتمعية، حتى تلك الخاصة بجماعتها السكانية. وكانت ملامح خاصة بهذه المصالح تتطور، ويمكن رؤيتها في رفض الكثيرين من أعضاء المجلس البلدي الذين أصبحوا فجأة رجال أعمال أثرياء الانخراط في السياسة، كما في محاولاتهم تبرير تراكم ثرواتهم»[82]، فأنتج المجتمع «شريحةً عربية تجارية، براغماتية وغير مسيّسة، غلبت على مصالحها الشؤون المالية أكثر من الأيديولوجية، وزُجت قسراً سنة ١٩٣٦ في وضع راديكالي كانت تعارضه»[83].

يأخذ دروزة أيضاً على عاتقه في كتابه **القرآن المجيد**، أن يفاضل بين المناهج التفسيرية للقرآن الكريم، وينتقد المشاهد الأسطورية التي قدّمها المفسرون، وتركيزهم على التفريع والاستطراد، ومشاهد الملائكة والجن، والتشادّ المذهبي، والولع بأسرار القرآن ورموزه ومنطوياته، حتى إن باحثاً إسلامياً ذهب إلى أنه تأثر بأحمد خلف الله؛ صاحب كتاب **الفن القصصي في القرآن**، من القول بعدم حقيقة القصص القرآني[84]. ملحّاً على ربط أي منهجٍ تفسيري ببيئة الرسول والعرب.

---

(٨١) يمكن الاطلاع على وجهة نظر دروزة بخصوص الخلاف الحسيني ـ النشاشيبي في: محمد عزة دروزة، **القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها: تاريخ ومذكرات وتعليقات** (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٩ ـ ١٩٦٠])، ج ١، ص ٤٦ ـ ٦٠.

(٨٢) مي إبراهيم صيقلي، **حيفا العربية، ١٩١٨ ـ ١٩٣٩ (التطور الاجتماعي والاقتصادي)**، سلسلة المدن الفلسطينية؛ ١ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٧)، ص ٢٦٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٨٤) فريد مصطفى سلمان، **محمد عزة دروزة وتفسير القرآن الكريم** (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ١١٣. كان هذا الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه.

لا ريب في أن هجومه على المفسرين المأخوذين «بالأسرار والرموز»، ومنهم المتصوِّفة، يأتي في سياق تمثله لنموذج قومي، تسرّب إلى منهجه التفسيري للنصوص القرآنية. حيث حمل المفسّرون أصحاب رؤية «الأسرار»، كما يسميها دروزة، أيديولوجيا صوفية، تفرق بين اللفظ والمعنى، وترى أن القرآن نزل إلى قلب محمد ثم نطقه بلسانه، لكن دروزة يرفض هذا الطرح، مؤكداً أن الآيات التي «تذكر تنزيل القرآن عربياً وجعله عربياً، تحتوي على قرائن بل دلائل قوية على قصد تقرير كون الألفاظ العربية التي بلغها النبي هي ما نزل الوحي بها على قلبه»، وكذا كان موقفه من قضية خلق القرآن[٨٥].

يعود في كتابه **عصر النبي وبيئته قبل البعثة**، ليقرر وجود الأمة العربية جنساً واحداً قبل بعثة رسول الإسلام، إذ لم تكن الجنسية العربية «شيئاً قاصراً على أهل الحجاز، بل كانوا ضمن كيانٍ عام، عربي الجنس، مستقر ومفهوم المدى في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، **يشعر به العرب أنفسهم**، ويشعر به غير العرب من الأمم المجاورة لجزيرة العرب ويعرفونه، ويشتمل على أهل الجزيرة العربية»، وفي البلاد الشامية والعراقية[٨٦].

يعلِّق في الكتاب نفسه على كلمة «أعجمي» في الآية القرآنية: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾ [النحل: ١٠٣]؛ فيؤكد أن استعمالها يؤكد المعنى المضادّ، أي «استقرار معنى اسم «الأمة العربية»، أو «الجنس العربي» وشموله، لمن كان يتكلم باللغة العربية في الجزيرة، ولمن ينتسب إليها ويتصل بها في المنشأ والأنساب والأرحام من العرب»[٨٧]؛ فورود تعبير «أعجمي» لغير اللغة العربية يجزم أن «اللسان الذي كان يتكلم به العرب هو واحد غير متعدد إجمالاً [...] ولو كان للعرب في

(٨٥) محمد عزة دروزة، **القرآن المجيد: تنزيله وأسلوبه وأثره وجمعه وترتيبه وقراآته ورسمه ومحكمه ومتشابهه وفصصه وغيبياته وتعليقات على مناهج مفسريه والطريقة المثلى لفهمه وتفسيره** (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، [د. ت.])، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٨٦) محمد عزة دروزة، **عصر النبي وبيئته قبل البعثة**، ط ٢ (بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤)، ص ٥٢، والتشديد من عندنا.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٥٣.

عصر النبي صلى الله عليه وسلم لغات عديدة فيها تغاير جوهري لما كان هذا الجزم»[٨٨]. من الواضح أن هذا التفسير يحمل طابع التكلف، ويوحي بليّ عنق النصوص المقدّسة لاستخراج معانٍ لا تحتملها.

يمكن في هذا الإطار أن نخرج بالاستنتاج التالي: لم يكن دروزة في إطار إعادة كتابته التاريخ العربي الإسلامي يقوم بعمل المؤرخ، كما يشير إلى ذلك معظم المؤرخين الباحثين في سيرة الرجل، بل أخذ على عاتقه إعادة نفض التراث، في خطوةٍ غير مسبوقة، لتأصيل تراثٍ جديدٍ ينسجم مع رؤيته القومية.

تلك المحاولة التي نفّذها تصبّ في ما سمي عربياً بعد ذلك بعقود إشكالية «الأصالة والمعاصرة»، إذ تستوجب صياغة الهوية الثقافية، بحسب كلود ليفي ستراوس، بالضرورة عمليتي الدمج والاستيعاب، فـ «الهوية توحّد وتفرّق، ترصّ وتميِّز، بل كثيراً ما ترصّ عبر التمييز وتوحَّد عبر العزل والفرز: أنا هو أنا لأني لست الآخر»[٨٩].

لم يسحب دروزة صورة الماضي إلى الحاضر، بل استبطن النموذج من الحاضر ـ المستقبل، وقرأ به الماضي العربي، مغلّباً التقنية على الموضوع المدروس، ومختبئاً خلف ستار «المؤرخ الحصيف» لاشعورية ترغب في ما حققه الآخر، وهو أمرٌ مشابه لما سيفعله عددٌ من الحداثيين العرب الذين سيقرأون التراث بعد عقود عدّة قراءة نقدية، تخدم نموذجها الاجتماعي السياسي الذي تبتغيه.

خاتمة

حاول هذا الفصل إعادة أشكلة تناول المثقف العربي الفلسطيني مسألة القومية العربية في المجال الفلسطيني من ناحية، وفي الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي من ناحية أخرى، وذلك عبر تركيزه على مساحات لم يسبق أن ركّز عليها أحدٌ من الباحثين. فمعظم الذين تناولوا

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٨٩) محمد سبيلا، **مدارات الحداثة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٥٧.

تاريخ الفكر السياسي في فلسطين لم يتطرقوا إلى الجوانب التي تبدو أول وهلة وعظية أكثر منها معرفية، وبخصوص عزّة دروزة، غيّب النقاد كتبه التي تتحدث عن التاريخ العربي الإسلامي، وتلك التي تتناول صورة الرسول، وبيئته، و«مجتمعه العربي» على حدِّ تعبير صاحبنا.

نعيد هنا طرح سؤالٍ بدى بديهياً من قبل: هل وحّد الفلسطيني بالفعل بين بُنية المنظومة الصهيونية من جهة، وبُنية نظام الانتداب البريطاني من جهة أخرى بعد هبّة البُراق في عام ١٩٢٩؟ أم إن التوحيد كان على المستوى السياسي ولم يطل المعرفي؟

كيف يمكن أن نفهم نزوع محمد عزة دروزة إلى إعادة كتابة التاريخ العربي عموماً، وتاريخ النبوّة المحمدية خصوصاً، مع أن محاولات أكثر جدية كانت قد سبقته بعقود عدة، قادها الإصلاحيون الإسلاميون الأوائل أمثال محمد عبده وشيوخه وتلاميذه؟ لا نجدُ لمثل هذا السؤال تفسيراً، سوى أن محمد عزة دروزة في فترة مبكرة قدّم محاولة لقراءة التاريخ النبوي - العربي ضمن إشكالية الأصالة والمعاصرة، بما يخدم النموذج القومي الذي تمثّله عبر «الآخر الصهيوني».

هذا يعني أن قطاعاً من الجيل الأول من القوميين العرب، لم يغفل عن ضرورة توظيف التراث في المشروع النهضوي، إلا أنَّ ضغط الآخر/ الاستعمار أدى في ما أدى إلى إعاقة الفهم الموضوعي لمعناه. وربما كان أحد أسباب ذلك الصورة التي قدّمها المستعمر عن نفسه، وتناولها المثقف القومي بغير تأنٍ، لينسج على مثالها صورته.

من الممكن قلْبُ المقولة الأخيرة والقول إن داعي القومية العربية الذي حمل شذراتٍ عنصرية في تصوّره للقومية العربية، اشتغل من باب التحصيل الحاصل في التراث، وانتبه منذ وقتٍ مبكرٍ إلى ضرورة أن يعيد مفهمة الإسلام وتاريخه قومياً. ولو أن الجيل الثاني من القوميين العرب تابعوا الجهد التأصيلي لهذا الاتجاه، لما نجم عن ذلك فراغٌ قام بسدّه الإسلام السياسي. لكن اللاحقين، كما سيتبيّن لاحقاً ذهبوا إلى منحىً آخر، كما سيتبيّن في الفصلين القادمين.

الفصل الثاني

من الأمة... إلى السلطة
الخطاب القومي العربي عند نديم البيطار

«الحرية هي الوعي بالـ «ضرورة»»

نديم البيطار، من التجزئة... إلى الوحدة.

تمهيد

بحسب كارل بوبر، ينشأ الفكر من المشكلات التي تتمخض عن الواقع، ولا تبتدئ المعرفة بإدراكات أو ملاحظات، أو بجمع معطيات أو أحداث، «لكنها تبدأ بمشاكل، فلا معرفة دون مشكلات، لكن أيضاً لا مشكلة دون معرفة. وهذا يعني أن المعرفة تبتدئ بالتوتر بين المعرفة واللامعرفة»، فالفكر في صيرورة تشكله يعبّر عن تناقضٍ داخليٍ بين معرفتنا المفترضة والوقائع، أو باكتشاف تناقض ظاهر بين معرفتنا والأحداث المفترضة[1].

أي إنه يميز بين «الوقائع»، كما عبّرت عن ذلك مدرسة الوضعية المنطقية، و«المشكلات»، كما عبّر بوبر، إذ الوقائع، كما يقول، لا تفرز نظريات بل تَحُدّ منها، فتكشف عن المعرفة الخاطئة لا عن صحة المعرفة الصحيحة، والنظرية الصحيحة ليست تلك التي تم اختبارها، بل تلك القابلة للتكذيب ولم تُكذ. . .ب بعد، وأطلق بوبر على هذا الإجراء اسم «معيار التكذيب»، واقترحه بدلاً من التحقق والاختبار في نقده منهجية الاستقراء لدى الوضعيين المنطقيين، من أجل التوصّل إلى مقولات تعميمية[2].

(١) كارل بوبر، «منطق العلوم الاجتماعية،» تعريب أحمد الصقلي، ضمن بحث **الإجازة في الفلسفة، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥**، ص ١٠٤. ورد في: **الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة**، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٢) كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، ترجمة ماهر عبد القادر علي (بيروت: دار النهضة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ص ٧٦ ـ ٧٩.

من الممكن من خلال مقولات بوبر في الفقرتين السابقتين، ملامسةَ مفهومٍ مركزيٍ سيُعتمد بشكلٍ أساسيٍّ في فصول الدراسة، ألا وهو «الصيرورة الثقافية للفكر». فالأيديولوجيا في سعيها إلى معالجة «مشاكل» الواقع، تستبدل نظريات بنظريات كلما تطوّر ونضج تشخيصها لتلك المشاكل.

الفكر القومي العربي، شأنه شأن أيّ فكر، هو حصيلة صيرورة الأفكار المرتكزة على المبادئ الأولية للقومية العربية، في جدلها مع «مشكلات» الواقع العربي، لا الواقع العربي نفسه. لكنّه في الوقت الذي يسعى إلى توصيف هذه «المشكلات»، فإنه يسعى في الآن نفسه إلى حلّها. وهذا ما يلقيه بالفعل إلى مصافي الأيديولوجيا. إنَّ تهمة الأدلجة التي توجّه دائماً إلى الفكر القومي تعود إلى سعيه تقديم الحلول في أثناء الوصف.

يبيُّن هذا الفصل، في تناوله كتابات نديم البيطار؛ وهو القوميّ العربيّ من الجيل الثاني، أن الفكر القومي العربي في صيرورته وجدله مع مشكلات واقعه وصل إلى حدٍّ تجاوز نفسه، وذلك بتهميش مجموعة من العناصر والثوابت الأولية لدى مفكري الجيل الأول من القوميين العرب مثل: اللغة والتاريخ والدين والدم. لصالح عناصرَ جديدة مثل: الدولة والصور والتمثلات، والانتقال من الفكَرة والسؤال الأخلاقي إلى السلطة وتحليل آليات السيطرة خاصتها، وهذا ما يمثل تجاوزاً لفكرة القومية العربية والتقاطع مع لفيفٍ من المنهجيات التي تنتمي إلى طائفة الـ «ما بعديات».

مع خطورة هذا الانتقال أبقى البيطار صلة وصل بين السابق واللاحق عبر تبنّيه مفهوم الأيديولوجيا الانقلابية التي تحمل ضمناً سقفاً ومرجعيةً أخلاقية، مع أنها بدت غير منسجمة مع التصور السحري للسلطة، فظلَّ مشغولاً بهمومه الأيديولوجية التي تتلخص بـ «الوحدة العربية مقابل الاستعمار»، وأصرَّ على أن استحضاره للأدوات الجديدة جاء في خضمّ تأصيله الفكري لعملية «بناء الأمة». ونختم بعد ذلك بأن نديم البيطار، في وقتٍ مبكرٍ، كان قد وقف على الحدِّ الفاصل، وأراد أن يجمع بين حقبتين معرفيتين مختلفتين: الحقبة الكلاسيكية التي نظّرت إلى مقوّمات القومية في العالم العربي من لغة وتاريخٍ ودين، مركّزة على السؤال

التنويري الأخلاقي، والحقبة الجديدة التي ركّزت على تقنيات السلطة وغاصت في ميدان سوسيولوجيا المجتمعات العربية المتعددة.

يبقى من المهم الإشارة إلى أن هذا الفصل، لاعتباراتٍ منهجية، يحدد مجتمع دراسته أعمال نديم البيطار المتعلقة بالقومية العربية، التي بدأت من **الأيديولوجيا الانقلابية** (١٩٦٤)، وحتى كتابه **المثقفون والثورة** (١٩٨٧)، معتبراً إياها مادةً تاريخية صارت تشبه وثائق تعبّر عن مرحلة ما؛ بمعنى أنّها مؤلفات مرحلية أكثر من كونها مؤلفات تخص مفكراً ما، وما يبرر قيامنا بهذا الإجراء، اعتقادنا أن النص وليد بيئته في ظل مقولات رولان بارت المتعلقة بموت المؤلف، وملاحظتنا بأن البيطار منذ ظهور بوادر انهيار المعسكر الاشتراكي في نهاية الثمانينيات قلل انشغاله بمسألة القومية العربية والهموم الوحدوية التي سيطرت على مجمل كتاباته قبل ذلك.

أولاً: من المقوّمات إلى القوانين

الاعتقاد بأن الناطقين بالعربية يشكلون أمة، وأن هذه الأمة يجب أن تكون مستقلة ومتحدة، لم يتّضح ويكتسب قوةً سياسية إلا في القرن العشرين[٣]، حيث كان الكيان العربي أمراً مسلّماً به في عهد الإمبراطورية العثمانية الأخير[٤]، لكن طريقة التعبير عنه لدى القوميين العرب الأوائل اختلفت بحسب ظروف النشأة، والانتماء الديني، وطبيعة المجتمع الذي ينتمي إليه المثقف القومي، ثم طبيعة العلاقة مع إسطنبول.

يصعب على أي باحث تصنيف دُعاة القومية العربية، منذ بداية القرن إلى منتصفه، وفق اتجاهات محددة، لكنْ يسهل عليه أن يحدد ما يجمعهم. فالأفكار القومية العربية في مجملها تصرُّ على عدم الاعتراف بشرعية الواقع العربي، لأنه لا يبدو مُرضِياً مقارنةً بما تمتاز به «الأمة العربية» من مقوّمات تجعلها في «طليعة الأمم».

---

(٣) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص ٢٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

تختلف أدبيات أولئك المفكرين بتحديد الجامع المانع لتلك المقومات، فأنطون سعادة ونجيب العازوري يبرزان أهمية الدم والعِرق، وساطع الحصري يهمّش التاريخ لصالح اللغة، وكل من قسطنطين زريق وميشيل عفلق، يتفقان على أهمية التاريخ والدين إلى جانب اللغة، مع الأخذ بالاعتبار أن الدين لديهما يُقرأ بواسطة مفاهيم قومية حديثة، هذا الأمر دفع عبد الإله بلقزيز إلى القول إن القوميين العرب «أنتجوا نظرية الأمة، لكنهم لم ينتجوا نظرية في الدولة القومية: انشغلوا طويلاً بالتفكير في أسس قيام الأمة ومصادرها، دون أن يقدموا تصوراً متكاملاً عن الدولة القومية»[٥].

لا يهدف هذا الفصل إلى استقصاء آراء الاتجاهات القومية العربية الأولى، بقدر ما يحاول القول إن المشترك بين هذه التيارات، هو قولها بوجود مقوّمات في الشعوب القاطنة في العالم العربي تدفع باتجاه وحدة الأمة العربية التي تضاهي، بل وتسبق «الأمم الأوروبية»، وتتراوح هذه المقومات بين اللغة والتاريخ والدين، وبدرجةٍ أقلّ الدم.

أثار تحديد هذه المقوّمات جدلاً واسعاً بين مفكرين وحركات قومية ـ وطنية، بين من يغلّب جامعاً على جامعٍ آخر، ومن يحدد علاقة عاملٍ بعاملٍ آخر، وخير مثالٍ على ذلك ما اكتنف تحديد العلاقة بين العروبة والإسلام من طروحاتٍ تراوحت بين نفي الثاني لصالح الأول، وبين تعريف أحدهما بمفاهيم الآخر، أو إقامة علاقة جدلية بينهما.

بحسب ألبرت حوراني، فإن منبع هذه الاتجاهات المتعددة في تحديد معنى القومية العربية هو ذاته الأفكار التي صعّدها الليبراليون، أصحاب فكرة اللامركزية العثمانية في أيام الإمبراطورية الأخيرة[٦]. وهذا يعني أن إرهاصات الفكر القومي الكلاسيكي بدأت فعلياً على يد الليبراليين، الأمر الذي يبين أن التحديدات التي يقيمها بغض الأدبيات

(٥) عبد الإله بلقزيز، «من أجل الوحدة العربية: رؤية للمستقبل (ملف): من أجل مراجعةٍ فكريةٍ وسياسية لمفهوم الوحدة العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٢، العدد ٣٦٧ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩)، ص ١٠٧.

(٦) حوراني، المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

التأريخية المعاصرة بين قومي وليبرالي، تصبح بلا معنى عند موضعتها في السياق التاريخي للفكر السياسي[٧].

إن الاعتقاد بوجود المقوّمات دفع الفكر القومي العربي حتى أواسط الخمسينيات من القرن الماضي إلى القول بكمون ماهية عربية، تشبه إلى حدٍ كبير ماهيات الأمم الأوروبية كما تصوّرها انطلاقاً من «تصوّر تعسفي يعثر للتصور الأوروبي على نظيرٍ عربي. ساعدت في ذلك التحولات التاريخية الكبرى في المنطقة العربية، التي طرحت قضايا الأمة والهوية الثقافية، وهذا ما أنتج بتعبير وجيه كوثراني «الأنوية القومية التي تجوهر ما هو عربي وتنبذ ما خارجه»[٨].

مال المفكر القومي في تلك الحقبة إلى مقارنة التجارب التاريخية غير العربية، بتجربة عربية متخيّلة، يعتقد أنها قيد التحقق، فميشيل عفلق على سبيل المثال، يسأل في ما إذا كان من المصيب استحضار التجربة الاشتراكية إلى واقعنا العربي، وينفي ذلك عبر إبراز خصوصية للمجتمع العربي؛ فالأمة العربية «لا تشبه في شيء حالة الأمم الغربية في مطلع القرن التاسع عشر التي أنهت دور تشكيلها واستكملت شروطها ودخلت في دور جديد هو التوسع، في حين لا تزال الأمة العربية إلى حد كبير فاقدة لحريتها وسيادتها، وهي علاوة على ذلك فاقدة لوحدتها القومية، تشكو من تجزئة أقطارها»[٩].

---

(٧) سبق لعزمي بشارة أن أشار إلى هذه الملاحظة على مستوى العالم الأنغلو ـ سكسوني، إذ «لم يكن القوميون إذاً، هم الداعين الأوائل إلى التجانس الثقافي والإثني كبيئة اجتماعية ملائمة لتحرر الإنسان، بل الليبراليون، لقد كان الليبراليون في الواقع هم القوميين، أو قوميي تلك المرحلة». انظر: عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ١٤٨.

وانظر أيضاً: Mahmoud Haddad, «The Rise of Arab Nationalism Reconsidered,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 2 (May 1994).

(٨) فيصل دراج، «تقرير عن: ندوة «المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر» بيروت، ١٠ ـ ١٢ أيار/ مايو ٢٠١٠،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٧٦ (حزيران/ يونيو ٢٠١٠)، ص ١٩٧ ـ ٢٠٧ وبخاصة ص ٢٠٠.

(٩) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث: الكتابات السياسية الكاملة** ([د. م.]: حزب البعث العربي الاشتراكي، [د. ت.])، ص ٢٨٤.

إذا كان لا بدّ من وجود اشتراكية عربية أيضاً، فلا بد من أن يكون لها هي الأخرى خصوصية تناسب مجتمعات العرب، إذ لا «مبرر لاصطباغ اشتراكيتنا بالصبغة المادية، فالروح في الغرب قد وُصمت وصمة كبيرة لأنها وقفت الى جانب الاستغلال والظلم والرجعية والى جانب شهوة التوسع والاستعمار، فكان لا بدّ للاشتراكية، وهي الحركة التحررية، من أن ترفع لواء المادة في وجه تلك الروح المحافظة الرجعية [...] وأن تظهر بمظهر **الدين الجديد**، فجعلت من المادة فلسفة عامة للكون، ونظرة للحياة. أما نحن فليس هناك ما يوجب علينا أن نتبنى الفلسفة المادية حتى نكون اشتراكيين؛ لأن الروح بالنسبة إلينا هي الأمل الكبير والمحرك العميق لنهضتنا». والاشتراكية، بحسب عفلق «فرع ونتيجة لحالتنا القومية ولضرورات قوميتنا، فلا يمكن أن تكون الفلسفة الأولى والنظرة الموجهة لكل الحياة، إنها فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية»[١٠].

يظهر من النص السابق أن عفلق تصوّر الاشتراكية باعتبارها دين المحرومين، ويمكن استخراج ما كان يضمره ونسأله من جديد: هل يصحُّ للعرب أن يعتنقوا دين الاشتراكية؟ يجيب أيضاً بالنفي، فلا ضرورة لأي حركة تجعل الدين خصماً لها في البلاد العربية، لأنَّ الإسلام في الماضي العربي كان المحرك الأساس «لاستثارة كوامن القوى في النفس العربية، واستطاع أن يحقق الوحدة والتضامن وأن يُلهب النفوس ويفتح القرائح، وأن يحقق بالتالي تلك النهضة. ففي ذلك الوقت، دُعيَ العرب إلى الايمان بإلهٍ واحد، فقادهم إلى تحقيق الانقلاب الاجتماعي الاقتصادي الذي كانوا بحاجة اليه. فالإصلاح الاجتماعي كان فرعاً ونتيجة للإيمان العميق بالدين. أما اليوم فإنَّ المحرك الأساس للعرب في هذه المرحلة من حياتهم هو القومية، التي هي كلمة السر التي تستطيع وحدها أن تحرك أوتار قلوبهم وتنفذ إلى أعماق نفوسهم وتتجاوب مع حاجاتهم الحقيقية الأصيلة. فهم مكلومون في حريتهم وسيادتهم ووحدتهم لذلك لا يمكنهم أن يفهموا لغة غير لغة القومية»[١١].

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥، والتشديد من عندنا.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

القومية العربية إذاً في رأي عفلق هي الدين الجديد للعرب، وهي وارثة الدين بمفهومه الثوري الذي حرّك المسلمين في فترة الإسلام المبكر، وعندما نقارنها بالاشتراكية فإننا عملياً نقارن بين دينٍ ودين. ولكي لا نتسرع ونقول إن عفلق الواعي إلى حدٍّ كبير بالفروق البنيوية بين الاشتراكية باعتبارها حركة اجتماعية، والدين، ونقول أيضاً إنه قد قرأ القومية العربية قراءةً دينية[١٢]، فإننا نقتبس منه نصاً آخر يقول: «المجموع له قانون، وكل جمع مدفوع بطبيعته، بغريزته، إلى تمجيد الظواهر والشكليات والعناوين والألفاظ والصفات العامة، لأن الجمع ليس له إرهاف الفرد وحساسيته وقدرته على التعمق. فإذا أردنا أن تُتابع حركتُنا مراحلَها بكل صدق وأمانة دون أن تبتسر [...] علينا ان نقدر دور الأفراد. فالأفراد الذين لا يستعبدهم الجوُّ الجماعي، هم الذين يحتفظون بحريتهم، باستقلال تفكيرهم، بصفاء نفوسهم حتى ولو كانوا مشاركين في اندفاع المجموع. هم الذين ينشدون المعنى وراء اللفظ، يبحثون عن الشيء الحي وراء التعبير العام»[١٣].

يُستنتجُ من النص السابق أن عفلق تقمّص في كتاباته حول القومية العربية دور المجموع، فهو لا يفهم الاشتراكية باعتبارها ديناً ولا القومية العربية كذلك، لكنَّ «المجموع» يتصورهما على أنهما كذلك. إن المفكر القومي في تلك المرحلة طرح نفسه وإنتاجاته بصفته مثقفاً عضوياً، على أساس أن «الجماهير» هي المضخة المركزية لنجاح أي تجربة وحدوية. فالتعويل على الجماهير، أو الشعوب العربية، ودور الحزب في تلبية تطلعاتها، كان أحد الثوابت الأساسية التي تدور في تفكير القوميين آنذاك، وما يبرر ذلك هو إمكانية قلب الأنظمة الحاكمة آنذاك، أي في الفترة التاريخية التي امتدت حتى السبعينيات من القرن الماضي، ولم تأخذ الأنظمة السلطوية العربية آنذاك بعد شكلها البوليسي كما هو الحال في المرحلة التالية. الاستنتاج الذي يمكن نخرج به: كان المُخاطب عند

---

(١٢) هذا هو رأي أدونيس، انظر مقابلته مع عبده وازن في جريدة **الحياة** اللندنية، ٢١/ ٣/ ٢٠١٠ بعنوان: «أدونيس: القومية العربية لم تجذبني إطلاقاً.. ومجلة «شعر» هذه أسرارها».

(١٣) عفلق، المصدر نفسه، ص ٥٣.

المفكرين القوميين في المرحلة الأولى هو المجموع. وسيتغير هذا المخاطب في المرحلة التالية، كما سيتضح معنا تالياً عند تحليل كتابات نديم البيطار.

يصف عزمي بشارة نديم البيطار بأنه «أحد أنضج المفكرين القوميين العرب من الجيل الثاني»(١٤)، والحال أن هذا الوصف يمتلئ بالجدية إذا لاحظنا أن البيطار بدأ مشروعه الفكري من بداية الستينيات، في مرحلةٍ لم يخفت فيها بعد تأثير الأدبيات القومية الكلاسيكية، وأصدر هذا المُفكر أولى أهم دراساته تحت عنوان **الأيديولوجيا الانقلابية**، وأتبعها بعشرات الكتب والدراسات التي أجرى من خلالها تعديلاتٍ جوهرية على الأطروحات التقليدية في الفكر القومي العربي. وأهم هذه التعديلات كان تهميش ما كان يدعى في الحقبة الفكرية السابقة بالمقوّمات، لصالح ما سمّاها هو بالـ «القوانين الأساسية»، وتتركز هذه القوانين برأي البيطار في ثلاثة: **أولاً**: وجود إقليم ـ قاعدة يتركز عليها العمل الوحدوي، ويرتبط به عبر المجتمع المجزأ أو الكيانات السياسية المدعوة إلى الوحدة. **وثانياً**: السلطة المشخصنة التي تستقطب ولاء الشعب عبر الحدود الإقليمية. **وثالثاً**: وجود خطرٍ خارجي يوّلد ضغطاً قوياً على الأقاليم المختلفة ويهدّدها في حريتها وكرامتها وبقائها نفسه(١٥).

يقطع هذا الطرح مع الطروحات القومية السابقة التي ترى أن هناك خصائص ماهية للأمة العربية، من لغة وتاريخ ودين، لو فُسحَ لها المجال لأقامت دولةً عربيةً قوميةً تعبّر عن الأمة العربية، ووجه القطع أن هذا الطرح الجديد لا يعتبر عن أن هناك أمةً عربية قامت أصلاً، بينما تفترض الكتابات السابقة، وبشكلٍ بدهي، أنها موجودة؛ فالأمة لديهم هي مقوّمات الأمة، والباقي هو ترجمة وجودها إلى كيانٍ سياسي يعبّر عنها.

ينطلق البيطار من مقولةٍ تعاكس السابقة؛ فمراجعة «تجارب التاريخ الوحدوية تدلّ بوضوح أن الأمة ليست سبب الدولة بل نتيجتها. فالدولة

---

(١٤) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ص ٢٠٦.

(١٥) كرّس البيطار جزءاً كبيراً من كتاباته حول هذه القوانين الأساسية، لكنَّ الدراسة الأساس في شرحها هو كتابه: **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**.

هي التي خلقت الأمة، وليست الأمة هي التي خلقت الدولة»، وعند «دراسة نشوء الدولة يجب علينا الاعتراف بأهمية العناصر الأيديولوجية وتقدّمها على العناصر العقلانية أو الاقتصادية المحضة. لا يكفي أن تهزم جماعة ما جماعة أخرى، كما إنه لا يكفي أن تتشارك جماعتان في لغة واحدة [. . .] بل ما يجب توفّره هو قيام سلطة مركزية قوية إلى درجة تستطيع بها أن تبطل مفعول الانفصالية البدائية»(١٦).

يعود من أجل إثبات أطروحته إلى التجارب التاريخية التي انتقلت فيها أقاليم مُجزّأة إلى دولةٍ قومية حديثة، فيذكر دور العنف المركّز الذي فرضته العائلات المالكة في فرنسا وإيطاليا وروسيا وإسبانيا وهولندا والبرتغال وإنكلترا والصين وغير ذلك من دول تنتمي إلى قارات العالم أجمع(١٧).

عندما بدأت الأنظمة الملكية في بناء دولها، لم تكن الشعوب التي امتدت إليها تشكل أي قومية خاصة بها، و«نمو القومية كان عملية دمج لجماهير كبيرةٍ من الناس في شكلٍ سياسيٍ موحد»، إذ تفترض القومية وجود «سلطةٍ حكومية مركّزة تمتدّ إلى أرضٍ واسعة متميزة، والملكية المطلقة هي التي خلقت أولاً هذا الشكل السياسي وبذلك حددت طريق القومية الحديثة»(١٨).

الانتماء إلى دولة واحدة، برأي البيطار، «يشكل عنصراً أساسياً في حياة كل قومية، فالخضوع إلى دولةٍ واحدة يضع الشعب مباشرة، وجهاً لوجه، أمام وحدةٍ تحيط به، وحدة تتحول إلى تجربةٍ يومية لا يمكن له أن يتجاهلها أو يقف بعيداً عنها. إقامتها في ذاتها تحوّلها إلى هذه التجربة اليومية في حياة الشعب، فتؤثر تدريجياً في نفسيته، وتحددها بشكلٍ يتلاءم مع مقاصدها»(١٩)، فـ «الفكرة القديمة التي ترجع نشوء الدولة القومية إلى يقظة الشعور القومي أو إلى هويةٍ قوميةٍ سابقة هي فكرة

---

(١٦) نديم البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٤٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٦.

خاطئة، فهي نتيجة تفكير ميتافيزيقي يعطي وجود الأمة ماهية سابقة»[٢٠].

يستنجد، من أجل إثبات هذه الدعوى، بعشرات الأمثلة من أوروبا تحديداً، ومن بقية أنحاء العالم، فالـ «العائلة المالكة في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر هي التي خلقت فرنسا. لم تكن هناك أي حتمية في خلقها، أو أي قدر قومي لها قبل ظهور الملكية الفرنسية»[٢١]، لكن لماذا يصرُّ على الاستنجاد بالآخر الغربي ليثبت حجته؟ يعود السبب **الأول** إلى أن القومية باعتبارها ظاهرة اجتماعية بدأت في أوروبا، وهذا بديهي، أما السبب **الثاني** فهو أن الفكر القومي العربي لاك ومضغ منذ إرهاصاته الأولى التجربة الأوروبية، ونظر إلى البلاد العربية بنظّارتها، أي إن البيطار مَوضعَ نقده ضمن ما رآه مشروعاً، فصبَّ جهده في سبيل تغيير المنطلقات من أجل الاستمرار، لا التجاوز والقطيعة.

من انتقاد الرؤية التي تقول: إن «الوحدة نتيجةٌ حتمية لوجودنا كأمة»[٢٢]، يتجاوز البيطار الإنتاج الفكري القومي الذي يرى أن وحدة اللغة هي الأساس للوحدة العربية المنشودة، فاللغات لم «تصنع التاريخ القومي بل التاريخ القومي هو الذي صنع هذه اللغات، فالمجتمعات التي كانت تشعر بهوية واحدة كانت في الواقع تخلق لغة خاصة بها إن لم تجد لغة متوفرة لها، وذلك كي تفصل بشكل حاسم بينها وبين الغير، وتعبّر عن هويتها [...] إن الإرادة السياسية هي ـ كما تكشف التجربة التاريخية ـ التي كانت تخلق هذه اللغة»[٢٣]، فـ «اللغة تتغير مع التاريخ، من مرحلةٍ إلى أخرى مع تغيّر جوانب الواقع الموضوعي المختلفة التي تعبّر عنها، ومعنى الكلمات نفسها يتغيّر من دورٍ إلى آخر»[٢٤].

صحيحٌ أنه يقرّ بأن اللغة تحمل في باطنها تصورات ومشاعر

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢١) نديم البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام**، ط ٢ (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

جماعية، وأنظمة وعادات وقيماً، تستقر فيها، ويمكن الرجوع إليها في تحديد هوية الشعوب والأمم، إلا أنها تنتقل إلى مرتبة العوامل الثانوية، أو كما سمّاها «الأسباب الإعدادية»، ولا يعني أنها «ثابتة أو هي ترجع إلى تركيب عقلي ـ نفسي متأصل في طبيعة الشعب أو الأمة»، بل بسبب «تصورات متماثلة تتمثل عادة في أيديولوجية ومصالح واحدة»[٢٥].

يختلف هذا الطرح عن الطروحات القومية السابقة؛ لأنه يسير بطريقة مقلوبة، من الدولة إلى اللغة، ثم من الدولة إلى الأمة. وسبب وقوع دعاة القومية السابقين في هذه الصيغة المعكوسة، كما يرى البيطار، هو أنهم مالوا إلى «تحويل أوضاع من خلقنا إلى أوضاع طبيعية. إنها عادة عريقة في التاريخ. إننا نخلق أولاً وضعاً معيّناً بسبب أوضاع وتحديات معيّنة، ثم نصفه بأنه وضعٌ طبيعي؛ فننظر إليه وكأنه جزء من النظام الطبيعي ذاته»[٢٦].

دفع هذا القلب الذي قام به البيطار إلى أن يضع كتاباً يُعيد فيه صياغة الهوية، وينزلها من سماء الميتافيزيقا كما كانت في إنتاجات دُعاة القومية السابقين، إلى أرض السوسيولوجيا، فالهوية لديه في «أحسن الحالات فقط طرق تفكيرٍ وشعور وسلوكٍ متماثلة و**مهيمنة نسبياً**، وتتغير مع حركة التاريخ وتحولاتها الجذرية»[٢٧].

الخلل في ما كان سابقاً هو تفسير الهوية القومية من منطقٍ إستاتي، والأصح التطلع إلى الجانب الديناميكي، أي إلى درجة التحول عبر الزمان «بدلاً من المستوى الذي يكون قد حققه في طورٍ معين، إلى ديالكتيك هذا التحول بدلاً من طبيعة التركيب الاجتماعي»[٢٨]، لكن لا يعني ذلك بأي حال أن البيطار يقول بتاريخ خطيٍ واحد، يحكم تطور المجتمعات، بل بتعددية التواريخ، الأمر الذي دفعه إلى انتقاد مجمل الفلسفات الذي اعتبر تناولها مسألة وحدة التاريخ يؤكد سيطرة الجانب الميتافيزيقي عليها.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣، والتشديد من عندنا.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

جميع أولئك الذين أعطوا التاريخ مقاصد مستقبلية من هذا النوع، مثل آدم فرغسون الذي كتب في القرن الثامن عشر أنه بمقدور «قبيلة معزولة عن التاريخ تعيش في جزيرة معزولة في الباسيفيك بأن تمر، إن هي أعطيت الوقت الكافي، في كل الأطوار الاجتماعية التاريخية التي قادت إلى التطور التاريخي»، وماركس الذي عمّم في القرن التاسع عشر «بعض التطورات التي حدثت في بريطانيا»، ورأى أنه يمكن «للشعوب الأخرى أن تكشف عن مستقبلها فيها»، وهيغل الذي «رأى أيضاً حركة التاريخ في إطار صورة أو غاية مماثلة»[٢٩]، هؤلاء وغيرهم عبّروا بطريقة أو بأخرى عن وجود أسطورة، أو نموذج أصلي يحكم التطور. إنها الميتافيزيقا بأشكالٍ مختلفة[٣٠].

لكن أليس استيحاء البيطار قوانينه الثلاثة الأساس من تجارب الآخرين، هو من قبيل القول بوجود نموذج يحكم التطور التاريخي، وهي ذاتها المسألة التي ينتقدها؟ ليس الأمر كذلك، لأن المقصود بقوانين البيطار كما نفهم، هو تحليل ممارسات السلطة بشقها السياسي في السيطرة على الذوات الاجتماعية، وتشكيل جماعة متخيلة ترتفع على التشكيلات العضوية؛ الأمر يتطلب كما يرى: وجود إقليم ـ قاعدة يؤطر عمل هذه السلطة، وقيادةٍ مركزية تحلّ محل الإله، و«آخر» تشكل صورته خطراً وجودياً على الجماعة المتخيلة. كل العوامل الأخرى تُعَدّ لديه في سياق الثانويات.

القوانين الثلاثة هي مقوّمات لنجاح السلطة/ الدولة؛ فالإقليم ـ القاعدة يستقطب المشاعر ويضفي عليها مضموناً وحدوياً. وفقدان هذه القاعدة يعني «أن التنسيق المنظم الذي يحتاجه هذا العمل يُترَك إلى التفاعل العفوي بين أقاليم أو كيانات سياسية مستقلة تسودها مصالح وميول واتجاهات مختلفة»، والسلطة هي التي تحمل مهمة التنسيق العام[٣١].

تؤدي شخصنة السلطة ورمزنتها إلى خلق نموذج للسلوك السياسي والأيديولوجي الجديد الذي يكشف عن نمط حياة جديد، وهذه العملية

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٣١) البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

ضرورية، بخاصة في المراحل التي يتفكك فيها النظام التقليدي، وتبدأ الروابط ما قبل الحداثية بالتفكك، ويسود فيها ميوعة عامة بسبب غياب المفاهيم والأنظمة الجديدة[٣٢]، فيعجز «المجتمع الممزق عن تحقيق وحدته بطريقة ديمقراطية تمثيلية، حتى وإن كانت الأجزاء التي يتبعثر فيها تمارس ديمقراطية محلية فعالة»[٣٣].

في هذه المرحلة فإن «القائد ـ الرمز هو أهم الرموز التي ينجذب إليها الناس في شخصنة المطامح والمقاصد والتطلعات التي ينشدونها»، وتتلخص السلطة المشخصنة، والحديث دائماً للبيطار، «قيم واتجاهات التجربة الانتقالية وتجعلها واضحة بشكل يستحيل على صعيد عام عن طريق العرض العقلاني أو النظري»[٣٤].

أما الخطر الخارجي، وبروز الـ «هم» مقابل الـ «نحن»، فإنه عاملٌ أساس في تركيز السلطة، وإزالة القيود والضوابط التقليدية في النظام القائم[٣٥]، ويساهم في تحويل مشاغل الناس السياسية من الجزء إلى الكل، ثم يوفّر لهم نقطة لقاء يتجاوزون فيها الحدود المحلية[٣٦]. ويستعين البيطار من أجل إثبات حجته بفرويد، ففي «حديثه عن روابط الحب التي توحد الأتباع مع القائد [. . .] تصبح هذه الروابط أقوى عن طريق الحقد على الغير، أو على الذين يقفون خارج هذه العلاقة»[٣٧]. ولأن حجم المجتمعات الكبيرة يحول دون قدرتها على فرض صورتها بشكل حيّ على خيال الفرد، لأنه يحتاج إلى رموز حسية «يستطيع بها أن يعانيها»، و«العدو الخارجي يوفر له ذلك ويجعله جزءاً من المناخ النفسي والفكري الذي يحياه»[٣٨].

إن وجود الآخر يحوّل المجتمع إلى «نظامٍ اجتماعي متصلّب، وإلى

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٣٨) المصدر نفسه.

تركيز القوى في يد قائدٍ قوي ينظر إليه أفراد الجماعة كمخلِّص»، وتركيز السلطة يؤدي بدوره إلى وضع حدودٍ «ضيقة على الحرية السياسية، وخصوصاً في التعبير عن المعارضة، وهو دافع أساسي للوحدة السياسية [...] فالردّ الأول على المخاطر الخارجية والحروب كان باستمرار تركيز السلطة»[٣٩].

في هذا الإطار يلفت البيطار إلى أهمية قضية فلسطين، في كتابه **الفعالية الثورية في النكبة** التي صدرت طبعته الأولى في عام ١٩٦٥، كونها الأساس الذي يمكن أن يعتمد عليه لتوفير «آخر»، يؤسس عليه مشروعاً وحدوياً، بخاصة أن النكبة أدت إلى انحلال النظام التقليدي العربي بالفعل[٤٠].

يتّضح من هذا العرض السريع لقوانين نديم البيطار التي تهدف إلى عملية بناء الأمة، أنها تدور حول موضوعة واحدة هي السلطة بشقها السياسي، وهو تحليل أقرب إلى تبيان الآليات التي تتحكم عن طريقها السلطة بالمجموع، على أساس أن المجموع سلبي لا يبادر إلى أي مقاومة ممكنة. تغيب هنا الديمقراطية استراتيجية وتكتيكاً. وتبقى قضية فلسطين مركزية، فهي ثابت أساس في تاريخ الفكرة القومية منذ بدء النكبة. لكن المتأمل يتساءل أيضاً حول إمكانية الاستفادة من القوانين ذاتها التي يفترض أن تكون وحدوية، لتستحيل إلى قوانين تجزيئية، أي إن الآليات التي يستنبطها البيطار لدراسة نشوء الدولة القومية، قد تُستخدم في السياق نفسه، أو في سياقٍ مختلفٍ، لتدعيم الدولة القطرية. لا يجيب عن هذا التساؤل سوى بضرورة أن تحمل السلطة، ولا شيء غير السلطة، أيديولوجيا توحيدية تخدم هدف بناء الأمة، تتضمن نظاماً أو «سلسلة من المبادئ والنظريات والعقائد يصوّر فيها أتباعها المرحلة التاريخية التي يمرّون بها، والعلاقات التي تربط بينهم وبينها»[٤١]، وأطلق على هذه الأيديولوجيا اسم «الانقلابية».

---

(٣٩) نديم البيطار، **الفعالية الثورية في النكبة**، المفكر العربي، ط ٢ جديدة موسعة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣)، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٤١) نديم البيطار، **الأيديولوجية الانقلابية** (بيروت: مكتبة بيسان، ٢٠٠٠)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

ماذا لو لم تتوافر تركيبة «السلطة ـ الأيديولوجيا الانقلابية»، وهي غير متوافرة، في الواقع العربي المعاصر؟ لا إجابة حاسمة عن هذا التساؤل. فمفهوم الأيديولوجيا الانقلابية بالأصل، بوصفه يعبّر ضمناً عن مرجعية أخلاقية، قد لا ينسجم بالضرورة مع آليات اشتغال السلطة التي لا تكترث بمفهومها المجرد بشكل الأيديولوجيا، سواء أكانت جامعة أم مفرّقة، لذا فإن إقحام البيطار هذا المفهوم في مشروعه، ما هو إلا نزعة تعويضية للمضارّ التي قد تنتج من تقديس السلطة. لذا لا بدّ من أيديولوجيا انقلابية، ذات صبغة توحيدية تشكّل المرجع الأساس، وهذا شكلٌ من أشكال العودة إلى القومية العربية بمفهومها التقليدي الذي يدّعي صاحبنا تجاوزه.

لاختصار المقال، يمكن القول إن السلطة لا تنتج بالضرورة أمة، وقد عبّر عزمي بشارة عن هذا الأمر ذات مرة بمعادلة بسيطة: «دولة ـ أمة = سلطة»[٤٢].

ثانياً: من الجماهير إلى الإنتلجنسيا

سبقت الإشارة في الصفحات السابقة إلى أن المثقف القومي في الحقبة الأولى من الفكر القومي طرح نفسه بصفته مثقفاً عضوياً يرتبط بالجماهير، ويتحدث باسمها، ويراه الماكينة الأساسية التي تمسك بزمام الثورة. لكن تركيز المفكرين القوميين في الجيل التالي على سلطة الدولة، دفعهم إلى أن ينظروا بعين الاستخفاف إلى الجماهير، وإلى الديمقراطية باعتبارها آلية صالحة لتحقيق عملية بناء الأمة. في هذه الحقبة الجديدة انتقل المثقف القومي من صفّ المجموع إلى صفّ السلطة، على أساس أن الأخيرة هي التي تصنع المجموع.

يوجه البيطار نقداً أساسياً إلى الفكر الوحدوي السابق، إذ هو يركز على دور المجاميع[٤٣]، مع أن الأحزاب الجماهيرية برأيه لا تشكل

---

(٤٢) عزمي بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧)، ص ٢٢٥.

(٤٣) نديم البيطار، **المثقفون والثورة: الإنتلجنسيا كظاهرة اجتماعية**، ط ٢ (بيروت: مكتبة بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٢.

موصلاً جيداً للفكرة الثورية[٤٤]، والجماهير التي يمكن أن يعوّل عليها هي تلك «غير الملوّثة بعد بالحضارة الغربية»[٤٥]؛ لأن التقدم الاقتصادي والصناعي يفرز «جماهير متخلّفة سياسياً»، حيث يفترض الوعي السياسي تخلّف الأوضاع الاقتصادية السياسية[٤٦].

يعود ذلك إلى انشغال وعي الجماهير بحاجات ومقاصد مباشرة ويومية «تقتل قدرته على تجاوز ذاته وحاضره وربطهما بتصوّرات بعيدة المدى»[٤٧]، ويسوّق البيطار أمثلةً شتّى ليبرز نظرة المنظّرين الأيديولوجيين للجمهور، فماركس يصف البروليتاريا بالحمق والبلاهة، و«لا شك أن العمل ينتج الأعاجيب لذوي الثروة، ولكنه ينتج الحرمان للعمال.. إنه ينتج الذكاء ولكنه بالنسبة للعامل ينتج الحماقة والبلاهة»[٤٨]، وآدم سميث كتب: «إن إدراك القسم الأعظم من الناس يتشكل بالضرورة بأعمالهم العادية. فالفرد الذي يقضي حياته بإنجاز بعض العمليات البسيطة لا تتوفر له الفرصة أن يجهد إدراكه.. إنه يصبح بشكل عام أحمق وجاهلاً إلى أبعد مدى ممكن للإنسان»[٤٩].

يجهل النّاس، في رأيه، عادة «القوى الموضوعية العامة التي تؤثر في سلوكهم الفردي وتحدد إرادتهم، فإنهم يميلون في أكثريتهم الساحقة إلى الاعتقاد بأننا نتميز بإرادةٍ حرةٍ وطليقة في تقرير أعمالنا [...] فبدلاً من الرجوع إلى اتجاهات وقوانين موضوعية عامة يعجز الوعي المحدود عن التوصل إليها واستيعابها، يذهب إلى تجسيم وتجسيد جميع الاتجاهات الفكرية والمجردات والتصورات السياسية والأيديولوجية العامة في أشكال مادية حسية»[٥٠].

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٤٩) المصدر نفسه.
(٥٠) البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ٣١٥.

عندما يراقب الإنسان الحضاري سلوكه يرى بوضوح أن الميل إلى تجسيد المجردات في قوالب حسية يسود ليس فقط في المستويات الأخلاقية، والسياسية والأيديولوجية العليا، بل في الجوانب اليومية من حياته. الأمر الذي يكشف أن الفتشية (Fetichism)، لا تزال جزءاً من العقل الإنساني[٥١].

هذا الاعتقاد دفع البيطار إلى القول: إن «من بين أهم التحولات التي أحدثتها السوسيولوجيا السياسية في المفاهيم الديمقراطية الغربية تبرز مسألة إعادة النظر في الصورة التقليدية حول الناخب ككائن عقلاني»[٥٢]، إن أكثرية الناس تجد أن ضرورة اتخاذ القرارات تشكل ضغطاً، وتفضّل التخلص منها[٥٣]، لذلك فإنهم يعهدونها لمن يعتقدون أنه يمكن أن يخلّصهم منها.

والإنتلجنسيا هي من تأخذ هذا الدور التاريخي، إنها تمثل أشكال الوعي التي يمكن بها التعبير عن تحولات التاريخ وتناقضاته، ومن ثم ضبطها وتوجيهها[٥٤]. الإنتلجنسيا تعطي ولاءها للأفكار والتصورات التي تتجاوز الواقع اليومي أو التجريبي على عكس «إنسان الشعب». إنها تنطلق واعية أو غير واعية من أن «مجابهة الواقع بالعقل هي القيمة الأساسية لكل فكر». ثم إنها تعرّف النقد بأنه توفيقٌ بين المعرفة والتحول الاجتماعي، وتضفي على العقل «قدرة على اكتشاف واقع أعمق وراء الظواهر، أو القدرة على اختراق هذه الظواهر والذهاب إلى ما وراءها، حيث يكشف عن واقع أكثر عمقاً وأهمية»[٥٥]. إنَّ مهمة الإنتلجنسيا هي «الإعلان عن مُثل علياً أو تصورات أيديولوجية مستقبلية كان القصد منها تجديد المجتمع والإنسان نفسه»[٥٦].

الإنتلجنسيا، كما يحددها البيطار، عندما تعي نفسها، تتهيأ على

---

(٥١) المصدر نفسه.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.
(٥٤) البيطار، **المثقفون والثورة: الإنتلجنسيا كظاهرة اجتماعية**، ص ٦٤.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٨٤.

شكل «حزب ثوري»، يتوسط بين الجمهور والإرادة السياسية نحو الثورة/ الوحدة. الحزب لا يتذيّل بحركة الجماهير التي تنتشر في أرضيةٍ مختلفةٍ عن أرضية هذه الأخيرة، ولا يربط بين الأرضيتين أي انسجامٍ مسبق[٥٧]. الإنتلجنسيا/ الحزب الثوري هي التي تقوم بمهمة تطوير المجموع، بل خلقه.

لكن كيف يمكن «إنسان الشعب» الذي يزدريه البيطار، أن يصبح من الإنتلجنسيا؟ يجيب إن «المثقف الذي يهتم بالأفكار والتحليل الفكري، ويكون للوقائع منظراً، ومن ينشغل فقط بالأفكار المعيارية والتقويمية يكون أخلاقياً، وهو يصبح جزءاً من الإنتلجنسيا عندما يهتم بالنوعين ويوحّدهما في نقد يرفض الأوضاع القائمة عن طريق الفكر المنضبط والمنظم. الإنتلجنسيا إذن تتميز عن المثقفين الآخرين في كونها لا تشكل «كلاب حراسة» لهذه الأوضاع، وللنظام القائم»[٥٨]. مهمة المفكر الذي ينتمي إلى الإنتلجنسيا هي الكشف عن «العام» الذي يقبع وراء «الخاص»، من أجل الإمساك به والعمل على التماهي معه، وتوجيهه بما يخدم الأيديولوجيا التوحيدية.

من الواضح أن البيطار يعّد مهمات الباحثين الاجتماعيين، لا مهمة الإنتلجنسيا ذاتها؛ فتعريفه لا يشمل على سبيل المثال الاقتصاديين أو رجال الدين أو غيرهم، بل يشمل فئة من السوسيولوجيين المؤدلجين بأيديولوجيا قومية، وإن توخّينا الدقة أكثر، وجدنا أنه لا يتحدث إلا عن «نديم البيطار» ذاته. إن المهمات التي خصصها لفئة الإنتلجنسيا مطابقةٌ تماماً للمهمة التي عهدها لنفسه في مؤلفاته التي تتوخى الكشف عن العام وإهمال الخاص في تجارب التاريخ الثورية.

من المثير أن نجد له نصاً يتحدث فيه عن التجربة النفسية للمثقف؛ فـ «عالم المفكر هو ما يقرأ ويطالع، إن عالم كتبه يمثّل عادة، بمفاهيمه وأفكاره والتزاماته الأخلاقية، عالماً أكثر واقعية، بالنسبة إليه، من عالم

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٣.

الناس. الكلمات والأفكار التي تكوِّن هذا العالم هي أدوات المثقفين، والهدف من استخدامها هو تنظيمها في تصوّرات معيّنة حول قضايا معيّنة [...] هذا يعني أن المثقف يعمل في دنيا مطواعة له، تنقاد لإرادته وتأخذ أشكالها وفق رغباته. هذا العمل، وخصوصاً إن كان مركّزاً في عزلةٍ عن الخارج ومشاغله وصراعاته اليومية وممارساته العملية، يولّد فيه نفسية خاصة ترى على الأرجح، وإن كان بشكل لاواع، أن الواقع الموضوعي نفسه يخضع أو يجب أن يخضع لرغباته وإرادته فيكون مطواعاً وصاغراً لها مثل الأدوات التي يستخدمها. [...] الذين يعانون هذه التجربة يتحولون إلى إنتلجنسيا. العالم الفكري الذي تعيشه هذه الإنتلجنسيا يدفعها إلى عملها الثوري دون اهتمامٍ كبير بالنتائج الشخصية التي تترتب عليه، فتتخذ مواقف حاسمة في مقاومتها للنظام القائم»[٥٩].

على الأرجح أن النص السابق يمثّل بامتياز تلخيصاً مهماً لسيرة ذاتية تعبّر عن الكاتب نفسه، أكثر من كونه يمثل بالفعل حالة نفسية يمكن تعميمها على المنتمين إلى الإنتلجنسيا. وتكمن أهمية النص، كما نرى، في أنه يعبّر بالفعل عن الاغتراب الذي عاشه المثقف القومي العربي في مرحلة دخلت فيها المجتمعات العربية في أزمة انسداد الآفاق، وقبع فيها متمترساً خلف أوراقه وكتبه، ومزدرياً الشعوب التي انشغلت، كما أبصرها، في البحث عن لقمة عيشها. ومما لا ريب فيه أن هذه النتيجة النفسية لم يكن المثقف القومي ليتوصل إليها لولا جهده الجهيد لتطليق الرومانسية، وتقديس العلموية، الأمر الذي سيعني الانفصال عن مشاعر الناس والطبقات الاجتماعية.

ثالثاً: الأصل النيتشوي لمفهوم التاريخ عند نديم البيطار

يسعى هذا القسم إلى تقصّي الأصل الفلسفي للتاريخ عند نديم البيطار، بخاصة أن مفهوم التاريخ في فكره يأخذ موقعاً مركزياً، فهو الميدان الأساس الذي يلجأ إليه من أجل الإقناع وإثبات قوانينه الوحدوية، وأطروحاته حول القومية العربية، والطريق إلى تأسيسها

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.

لتصبح جامعاً موحداً بدلاً من التجزئة العضوية والأقلمة المصطنعة التي يخلقها الاستعمار عبر سياسات الهوية.

في كتابه **مفهوم الأيديولوجيا**، يراجع عبد الله العروي مضمون الأيديولوجيا الانقلابية لدى البيطار، فمفهوم «الأدلوجة»، كما يقرأه الأول من الأخير، يتغيّا نسف الفلسفة التقليدية وإبدالها بنظرية ثابتة ومطلقة عن طبيعة الإنسان، ويتجاوز الحاضر لإحياء الماضي في المستقبل، ويحمل «تصوّراً لمسار التاريخ يقضي على التصور الديني التقليدي»، ويشكّل البداية الحق للحرية في المجتمع الإنساني، ثم إنه ينفي كل «ما يخالفها في جميع الميادين ويقدم أخلاقية جديدة ليعوض الأخلاقية المنهارة»، والمنهجية المتبعة هي اللجوء إلى الجبرية التاريخية، والكشف عن وجود سنة متواترة في التاريخ، و«هذا لا يتأتى إلا بالسرد وجلب الأمثلة تلو الأمثلة»[٦٠].

يأخذ العروي على عاتقه تقصّي المنهجية المتبعة في تحديد مفهوم الأيديولوجيا عند البيطار، فيكشف أن «الذرائعية والتلفيقية» هي التي تحكم تصوّره لها[٦١]، إذ المعاني مستقاة من ديلثاي ومانهايم وجورج سوريل ونيتشه[٦٢]، لكن الجامع بينها هو ارتباطها الوثيق بالتاريخ؛ فالسرد الذي يقوم به «يرجى منه إقناع القارئ بوجود قانون تاريخي تخضع له كل الثورات الناجحة»[٦٣].

قبل أن ننتقل إلى توضيح فلسفة التاريخ لدى البيطار، نشير إلى أن رؤى الجيل الأول من القوميين العرب ارتبطت بمفاهيم غربية المنشأ، ومختلفة المصادر، بين اللجوء إلى المذهب الألماني الذي يجوهر اللغة، كما هو الحال عند الحصري والأرسوزي، وبين من يلجأ إلى الليبرالية

---

(٦٠) عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، ط ٥ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١١٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

السياسية ويتبنّى مفاهيم التنوير، كما هو الحال عند زريق[٦٤].

لم يتغيّر الحال عند دُعاة القومية التالين، فاستيعاب الحداثة الغربية يكاد يكون ثابتاً في صيرورة الفكر القومي العربي، والتحول كان، وما زال، محصوراً في الانتقاء من مدارس فلسفية أخرى، أو إعادة فهم المدارس القديمة نفسها، ولم يخلُ الأمر من تلفيقية بين مدارس عدة لاعتباراتٍ أيديولوجية تخدم الطرح الأساسي لدى كل مفكر.

يتبيّن من خلال تحليل خطابه، أن نديم البيطار استلهم الروح النيتشوية في لجوئه إلى المنهج التاريخي المقارن، مع أنه لم يكشف عنها صراحة في نصوصه المتعددة. ويظهر ذلك واضحاً من خلال المنهجية المتّبعة التي يخطها، فهو في البداية يسلب التاريخ أي غائية مفترضة سلفاً، ويفقده جوهره، ثم يبنيه مجدداً بما يخدم أيديولوجيته التوحيدية، وهي المنهجية ذاتها التي يطبقها فيلسوف إرادة القوة فريدريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)، وفي السطور التالية تبيان ذلك:

يفترض البيطار أن المنهج العلمي يقرّ بأن الظواهر الاجتماعية تخضع لموضوعية مستقلة خاصة بها، إن هذه الموضوعية تكشف عن ذاتها في قوانين أو علاقات انتظامية تسودها، وأن حرية الإنسان ترتبط إلى حدٍّ كبيرٍ بإدراك هذه الموضوعية. إن العلم «يحاول أن ينتزع من العالم الموضوعي الانتظامية المتكررة التي ينطوي عليها، فمن يطابق بين تجميع الوقائع والأحداث وبين العلم يخطئ كثيراً، لأنه يرى في جزء، وإن كان مهماً، العملية العلمية كلها»[٦٥].

تنطوي الفقرة السابقة من تقديم البيطار لكتابه **من التجزئة... إلى الوحدة**، على محورين أساسين: **الأول** هو سلبُ ما يسمى التاريخ الحدثي، أو تاريخ الوقائع، ووصمه بالميتافيزيقا. والدعوة إلى تاريخٍ تحكمه المنهجية

---

(٦٤) ماهر الشريف، **رهانات النهضة في الفكر العربي**، سلسلة كتاب القراءة للجميع؛ ٢٠ ([د. م.]: منشورات وزارة الثقافة الفلسطينية، [د. ت.])، ص ١٧٦.

(٦٥) البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ١١.

أو القوانين الأساسية، إذ تستوجب المعرفة التاريخية «معرفة تغفل فرادة الأحداث والظواهر الاجتماعية، وتحاول بدلاً من ذلك ترتيبها في نظامٍ عام، أو بالأحرى، أن تكشف عن هذا النظام الذي ينظمها»(٦٦).

المزاوجة بين المنهج والوقائع هو دأب المدرسة النيتشوية التي تقسم التاريخ في قراءتها له بين تاريخ بالنظر وتاريخ بالتطبيق(٦٧). حيث النظر هو استنباط قوانين عامة مجردة من التطبيق، تفهم من هذه القوانين طبيعة الصيرورة في التاريخ المتعدد، لا التاريخ الواحد الأوحد الذي انتقده البيطار، كما تم توضيح ذلك في الصفحات السابقة. ولو جرى إمعان النظر في معظم مؤلفات البيطار لوجدنا بالفعل أن قراءته لتاريخ التجارب الوحدوية في التاريخ، الناجحة منها والفاشلة، كان بناء على ثنائية النظر والتطبيق. والرفض الحاسم لتاريخ الوقائع؛ يقول نيتشه في مقدمة أفول الأوثان: «هناك من الأوثان في العالم أكثر مما هناك من وقائع»(٦٨).

أما المحور **الثاني** الذي يوضّحه لنا النص فهو نفي التاريخ الكلي لصالح التاريخ المتعدد، لذا يقطع البيطار في منهجيته التاريخية مع هيغل وتلامذته، ومع التطوريين الاجتماعيين الذين رأوا جميعاً أن هناك نموذجاً أو عقلاً يحرك التاريخ(٦٩)، ويصف فرويد الذي قال بمبدأ الليبيدو، و«الذي كان يمثّل في الواقع الأرضية النهائية لكل شيء تقريباً فيضبط كل ما يحدث في وحدة عامة»، يصفه بالميتافيزيقا. فـ «العصر الحديث عصر متزمّت كغيره في التاريخ. والعقل الأيديولوجي الذي يعبّر عنه عقل مانوي»(٧٠).

يتطابق النقد السابق تمام المطابقة مع النقد النيتشوي للتاريخ الكلي، أو الكونية والعقل في التاريخ كما قال به هيغل، فعند نيتشه «ليس هنالك أمر اسمه «المسار الكلي» للكون متصوّراً بما هو نسق أو نظام، وليس

---

(٦٦) المصدر نفسه.

(٦٧) وهو دأب المدرسة الهيغلية أيضاً، لكن القطع الذي أنجزه البيطار مع هيغل سيتوضح في الفقرات التالية.

(٦٨) **الحقيقة**، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية ـ نصوص مختارة؛ ٤ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٣)، ص ٦٨.

(٦٩) البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام**، ص ١٩٢.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

هنالك («كلّية» أو «نظر كلّيّ» إلى الوجود. إذ ما من تقويم للوجود إلا وهو «تقويم إنسي جزئي» يريد فيه «الجزء» المفتّت أن يصير «كلاً» شاملاً[٧١]، إن مقولة «سيرورة العالم» يختبئ خلفها فرض واهم، هو «فرض وجود الإرادة والمسؤولية» عند الأفراد[٧٢]، و«سبب شعبذة الإيمان بعاقلية التاريخ إنما معاده إلى هوس الإقدام على تعقّل كل أمر مهما شذ وندر، ومهما عدم المعنى والغاية. وهي شعبذة تسلم إلى القول بمبدأ «الضرورة المطلقة» بما هي العبارة عن غاية عقلانية»[٧٣]. إنَّ «الصيرورة ليس من شأنها أن تخدم أي فكرة»[٧٤].

تظهر بوضوح فكرة «العود الأبدي» لدى نيتشه، في مؤلفات البيطار: **الأيديولوجية الانقلابية** وما تبعه من أجزاء تحت سلسلة «التاريخ كدورات أيديولوجية»، فلا مكان للوجود، والتغير والصيرورة، هو كل ما يستطيع الإنسان الإمساك به، لكنه ليس صيرورة مستمرة لانهائية؛ بل هو على حدّ تعبير نيتشه «السنّة الكبرى للصيرورة»، تنتهي عندها دورة لتبدأ دورة جديدة. ولا اختلاف بين دورة وأخرى: فإن الوجود كلّه صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي[٧٥].

إن فكرة العود الأبدي، بحسب البدوي، «لا تقضي على الحرية، بل هي تخلّصها من الحاجز الذي كان يحدُّ منها حتى الآن، حاجز ثبات الماضي. فلما كان الماضي هو المستقبل ـ بحسب العود الأبدي ـ فإن النفس حرة في ما خُلِقَ وفي ما لم يُخلَق. ومَن يعرف العود الأبدي يشعر بأنه فوق كلِّ استعباد للزمان. إن «الآن» ليس هو اللحظة الهاربة، بل هو التصادم بين المستقبل والماضي. وفي هذا التصادم يستيقظ الآن على نفسه ويعي ذاته»[٧٦].

---

(٧١) محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨)، ص ٨٧.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٧٥) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلاسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٥١٥.

(٧٦) المصدر نفسه.

سعى نيتشه إلى أن يستوعب الاستمرار في «الحركة الدائمة والثبات والصيرورة حتى لا يهرب شيء أبداً من قانون الحركة، ولذا يتم إعادة تعريف الزمان ويظهر العود الأبدي، إن الدورة الحالية للزمان ستنتهي ولكن لن يتوقف الزمان، إذ إنه سيبدأ دورة أخرى لا تختلف عن سابقتها [. . .] وحينما تنتهي ستبدأ من جديد وبنفس الطريقة. [. . .] ولعل العود الأبدي هو بديل فكرة الخلود ويوم القيامة في الديانات السماوية، وهي الحل النيتشوي لمشكلة الموت، وهو حل يزيل ظلال الإله تماماً، ويزيل الأصول الربانية للإنسان». والعود الأبدي «يعنى تكرار اللحظة بكل ثباتها وصيرورتها، ولكنه ليس تقبلاً لمضمون اللحظة الثابتة، وإنما هو تأكيد لصيرورتها، ولذا فأنا أرغب أن تتكرر اللحظة وأن تزول في ذات الوقت، أي إنني أقبل شكل الوجود الذي تعتبر فيه الصيرورة هي الأساس؛ الأمر الذي يعني الإذعان الكامل للصيرورة والإدراك المأساوي فسيتكرر نفس الوجود/ الصيرورة دائماً»[(٧٧)].

لا يكشف البيطار في إطار تعقيبه على ميرتشيا إلياده عن احتجاجه على التعديل الذي أجراه الأخير على نظرية «العود الأبدي»، يقول إلياده: «إنَّ إعلان نيتشه موت الإله ظاهرة قديمة جداً في تاريخ الأديان ـ مع هذا الفارق بالطبع، وهو أن غياب الإله الأكبر يؤدي إلى ولادة مجمع للآلهة أكثر حيوية ودراماتيكية، على الرغم من مرتبته الأدنى؛ في حين أن موت الإله اليهودي ـ المسيحي يؤدي في تصوّر نيتشه، إلى أن يعتاد الإنسان الحياة على مسؤوليته، وحيداً في عالم نزعت عنه القداسة تماماً. لكن هذا العالم القائم بذاته، الذي نُزع منه المقدّس نزعاً جذرياً إنما هو عالم التاريخ. فالإنسان بوصفه كائناً تاريخياً، كان قد قتل الإله، وصار بعد هذا القتل مضطراً إلى العيش في التاريخ ليس إلا»[(٧٨)].

في «حدود الهوية القومية» يكتب؛ متحفظاً على أسطورة «الرجوع

---

(٧٧) عبد الوهاب المسيري، «نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر،» **أوراق فلسفية** (القاهرة)، العدد ١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠)، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٧٨) ميرتشيا إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة وتقديم سعود المولى، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٢٦ (بتصرف).

الخالد»، التي تعود إلى «نماذج أصلية ظاهرة تناقضية (paradoxical) [...] فعندما تتحول هذه الأسطورة إلى تفسير حديث للتحول الاجتماعي كما يصنع كثير من المفكرين، فإن هذه الظاهرة تصبح تناقضاً قاتلاً. أسطورة الرجوع الخالد تمثل نقيضاً للزمان، للتحول التاريخي نفسه. وعندما يستخدمها المؤرخ في إدراك موضوعه، فإنها تصبح مغالطة، لأن هذه الأسطورة تعني أن الحقيقي لا يتغير»[٧٩].

إن هذا التعقيب الأخير لا يعني إلا أن البيطار يريد من صاحب نظرية «الرجوع الخالد» الرجوع إلى جادة النيتشوية التي ترفض تجميد الأسطورة وتحويلها إلى نموذجٍ تحليلي. وهو الذي حاول في كتابه **الأيديولوجيا الانقلابية**، أن ينجز دراسة جامعة منظمة للتاريخ تعمل على تفسير حركته عبر دورات أيديولوجية[٨٠]. حيث يرى أن للأيديولوجيا دوراً ثورياً، ويرصد المرحلة الانتقالية التي يتم فيها الانتقال من أيديولوجيا تكون قد استنزفت إمكاناتها وانتهت دورتها، إلى أيديولوجيا أخرى تمثل بداية دورةٍ تاريخيةٍ جديدة[٨١].

تنقسم الدورة الأيديولوجية إلى مستويات عدة: مستوى الفلسفة الاجتماعية، ومستوى الأيديولوجيا الانقلابية ومستوى اللاهوت، وتنتقل الأيديولوجيا في دورتها عبر هذه المستويات، حيث تمثل الفلسفة الاجتماعية لحظة التساؤل النقدي الذي يهدف إلى خلخلة النظام التقليدي، عندها تتحول هذه الفلسفة إلى أيديولوجيا انقلابية. لكن هذه الأيديولوجيا تفقد انقلابيتها بعد استقرارها فتدخل في مستوى اللاهوت. فالمجتمع اللاهوتي هو مجتمع استنفدت الأيديولوجيا الانقلابية في كل إمكاناتها وتحوّلت إلى سائدة، فلا تعود بعدها قادرةً على نقد الأسس، ذلك أن الأيديولوجيات تقدم نفسها بوصفها ديناً جديداً وعقيدة بديلة[٨٢].

---

(٧٩) البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام**، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٨٠) البيطار، **الأيديولوجية الانقلابية**، ص ١٢٢ ـ ١٢٧.

(٨١) نديم البيطار، **من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ١٢٩.

(٨٢) البيطار، **الأيديولوجية الانقلابية**، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

هكذا يأتي دور الفلسفة الاجتماعية عند البيطار في المرحلة الأخيرة، ومبررها هو رفض الواقع القائم دوماً، وتقدّم نفسها باعتبارها مطلقاً جديداً. هنا موقف يطلب من الفكر القومي إعادة تغيير العلاقة مع الدين، ونقد الفلسفات التي تنقضه باسم العقلانية والعقل، فـ «الأديان التقليدية، أو ما سميناه الأديان الغيبية، تلتقي مع الأيديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة، رغم إلحادها، في طبيعتها، وفي المقاصد والأهداف التي تبغيها، وفي التجربة السيكولوجية الأخلاقية التي تولدها، فالطبيعة واحدة، والمقاصد متماثلة من حيث الشكل وإن اختلفت في المصدر»[٨٣].

إن المفكرين الانقلابيين في العصر الحديث، بحسب البيطار، أحلّوا الإنسانية والتاريخ محلّ الله، فأرادوا أن يكشفوا في تاريخ فكرة الله المنهارة تاريخ تحرر الإنسان. لهذا «أدى رفض الدين والله إلى تأليه الإنسان والتاريخ في أشكال دينية جديدة»[٨٤]، هذا هو بالضبط التصور النيتشوي لعملية قتل الإله، إن القانون الذي يحكم التاريخ بعد أن قتل البشر الإله، في رأي نيتشه، هو التاريخ متمثلاً بالعود الأبدي[٨٥].

النظّارة النيتشوية التي ارتداها نديم البيطار في معالجته التاريخ جعلته يُجري عملية انتقائية واسعة على التجارب التاريخية العالمية المختلفة من أجل خدمة أيديولوجيته «الثورية التوحيدية»، أي بما يساعد على تجاوز الواقع القائم، نحو واقع ممكنٍ أفضل. وليس هنالك مجال للشك في أنه كان وفياً لدعوة فريدريك نيتشه في إخضاع التاريخ لرغبات الحاضر.

الحاجة إلى التاريخ، عند نيتشه، إذا كان ثمة حاجة إليه حقاً، إنما هي حاجة إلى أن «نحيا» و«نفعل» وليست هي بالحاجة إلى صرف نظرنا عن الحياة والفعل. ونحن «لا نريد خدمة التاريخ إلا قدر ما يخدم الحياة»، ومن ثم صرنا بحاجة إلى «دفن الماضي» ونسيانه وتجاهله[٨٦].

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٥٠٧.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٥٠٦.

(٨٥) جون ماكوري، **الوجودية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ العدد ٥٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢)، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٨٦) الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، ص ١٠١.

يدعو نيتشه إلى «التوحد بالشيء التاريخي، وذلك عبر إخضاعه لحاجتنا لا لحاجته وإملاءاته هو»[٨٧]، إذ كانت الأقوام المنتصرة برأيه تهمل التفاصيل الشخصية لحياة الشعراء وحيثياتهم وظروفهم ويستبدلونها بأوضاعهم هم وأحوالهم[٨٨]، فالتاريخ هو تأويل، بل «إنه تأويلات متلاحقة: قل لي كيف تكتب تاريخك أُنبئك بطبيعة إرادة قوتك»[٨٩].

الجهة الوحيدة القادرة على إعادة قراءة التاريخ بطريقة «إيجابية»، هي الإنتلجنسيا؛ فـ «التاريخ لا تصنعه الجموع أو الجماهير، وإنما الأبطال أو النخبة. وعمل المؤرخ هو التوسط بين هذه النخبة لخلق شروط ظهور الأمر الجميل الجليل»[٩٠]. من هذه الأطروحة النيتشوية انبثق رأي البيطار بضرورة خلق إنتلجنسيا عربية جديدة، بدلاً من الحالية «الساقطة»، التي تتسم بـ «عقلية تبشيريةٍ وعظية»، وبـ «الطفولة والبدائية الفكرية»، وبـ «الذبذبة»، وبـ «عقلية التآمر»، إنها إنتلجنسيا أضحت «خارج وعيها»، والضرورة تحتّم إعادة تجديدها[٩١].

التركيز على الدولة عنده لا يجد تأصيله عند هيغل كما يبدو للوهلة الأولى. فالدولة لا تبدو عند البيطار، كما أسلفنا سابقاً، مطلقة. الأيديولوجيا هي التي يجب أن تكون مطلقة[٩٢]. إنما هي عنف مركز بقصد توحيدي، وهو تمام الطرح النيتشوي، فـ «الأخلاق لا تأتي إلا بعد عملية القسر والإكراه والإجبار» الذي يقوم به الأقوياء[٩٣]، وحدّ الدولةِ وحقيقتها أنها عنفٌ منظّم[٩٤] تقوم بعملية «قلب القيم» حتى تسود قيم

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٩١) نديم البيطار، **المثقفون والثورة: سقوط الإنتلجنسيا العربية** (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٩٨ ـ ١٠٠.

(٩٢) البيطار، **الأيديولوجية الانقلابية**، ص ١٢٧ ـ ١٣٨.

(٩٣) الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، ص ١٠٦.

(٩٤) **الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظورٍ غربي**، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية ـ نصوص مختارة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٦)، ص ٥٤.

الأقوياء. الحال أن عملية «القلب» هذه عملية إرادية، ولا يمكن أن يحدث ذلك من دون قوة، فالوجود برمّته هو استقواء[٩٥]. إنَّ أطروحة التوسط بين الجبرية والإرادية هو طرح نيتشويٌ بامتياز ينعكس على نصوص البيطار؛ فالإنتلجنسيا عن طريق الأيديولوجيا الانقلابية يمكنها أن تمسك بالقوانين التاريخية، وأن تجري عملية التحول[٩٦]، فالأيديولوجيات الانقلابية كلها تتأرجح بين «ماديةٍ تاريخية تطورية قالت بها، وإرادية ثورية كانت تقترن بها»[٩٧].

يتّضح لنا من الفقرات السابقة أن جديد نديم البيطار في قراءته التاريخ، هو ارتكازه على الموقف النيتشوي، وتبيئة هذا الموقف عربياً. ويبدو «المفكر الانقلابي»، حين لجأ إلى المتحدث باسم زرادشت، أنه أجرى نقلة في الفكر القومي العربي، حين هجر المنهج الدايكروني الذي يقوم على تتبع نشوء الظاهرة تاريخياً، إلى المنهج السايكروني الذي يرى أن تحليل الظاهرة الثورية لا بدّ من أن يكون جوّانياً، وإدراكها باعتبارها بنيةً تحمل مقوّماتها داخلها. وهذه بالطبع إحدى نتائج جينالوجيا الأخلاق، حيث تهدف الجينالوجيا النيتشوية إلى الكشف عن منشأ الأخلاق و«شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك»[٩٨]، أي قراءة حالة الوحدة بوصفها ظاهرة اجتماعية، كـ «نصٍ هيروغليفي» بحسب تعبير نيتشه[٩٩]، يجب الكشف عن شبكة العلاقات الناظمة لها.

لكن من غير المفهوم لماذا لم يكشف صاحب «القوانين الأساسية» أصل تصوره لمفهوم التاريخ، بل بالعكس تسعى مؤلفاته بشكل عام إلى الأخذ والاقتباس من عشرات المفكرين والفلاسفة والمؤرخين، الأمر

---

(٩٥) الشيخ، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٩٦) انظر إلى الفصل المعنون بـ «معنى ودور الوعي الأيديولوجي» في: نديم البيطار، **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية**، الدراسات الإنسانية، الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٣٦٥ ـ ٣٩٥.

(٩٧) البيطار، **المثقفون والثورة: الإنتلجنسيا كظاهرة اجتماعية**، ص ٣٤.

(٩٨) عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ١٥٢.

(٩٩) المصدر نفسه.

الذي دفع عدداً من الناقدين إلى اتهامه بالتلفيقية. هل وقع البيطار بشكلٍ غير واعٍ في السجن النيتشوي؟ أم إنه سعى بإرادته إلى أن يتلافى سهام النقد حمايةً لمشروعه الأيديولوجي؟

مع أن هذا التساؤل يبقى عالقاً، إلا أن هذا الإجراء الذي قام به أحد أهم المفكرين القوميين العرب من الجيل الثاني، لم يكن ليكون، لولا أن «مشكلات» الواقع العربي، أبرزت فشل الفكر القومي العربي التقليدي، وجعلت مفكراً من الجيل الثاني يواجه رومانسية القومية المتفائلة، بأخرى علمويةٍ مأساوية.

خاتمة

تناول هذا الفصل طبيعة الإضافة التي قدّمها واحد من أهم المفكرين القوميين في القرن العشرين، وسعى إلى تقصّي التحول الذي حدث على الصيرورة الفكرية للقومية العربية في أثناء معالجتها «مشكلات» الواقع العربي. وعلى الرغم من أن هذا الفكر استمر بمواصلة الحفاظ على ثوابت أساسية من الجيل الأول: ضرورة قيام كيانٍ سياسي شامل لا يعترف بحدود الدولة القطرية، ومركزية القضية الفلسطينية. إلا أنه أجرى بالفعل تعديلات جوهرية تتعلق بالعلاقة مع اللغة والدولة والجمهور والدين، وليعمل على إضافة الصبغة العلموية إلى مشروعه، مطلقاً بذلك كل آثار الرومانسية في التراث القومي العربي.

من خلال تحليل الخطاب القومي لنديم البيطار تبيّن أن الفكر القومي العربي تجاوز نظرياً ذاته، فالأدوات الجديدة التي اقترحها ويتعلق معظمها بالسلطة السياسية (الدولة)، يمكن أن تستعمل أيضاً بطريقة معاكسة لما هو مرغوب فيه من قبل الحركة الفكرية القومية، أي إنها يمكن أن تكون أداة فاعلة في ترسيخ الدولة القطرية، والطائفية السياسية، ما دامت تهمّش ما كان سابقاً يُدعى بـ «المقوّمات».

هذا يعني أن صاحب «القوانين الأساسية» وقف على الحدِّ الفاصل بين حقبتين فكريتين مختلفتين: **الأولى** حملت رؤية رومانسية تبشيرية، نظرت إلى اللغة والدين والتاريخ، بوصفها معطياتٍ أولية. أما **الثانية**

فاعتنقت الأدوات العلمية الحديثة المنتمية إلى حقل السوسيولوجيا، ودعت إلى تجزئة «مشكلات» الواقع العربي، وردّها إلى مجتمعات عربية متعددة، لا إلى كل واحد. ربما كان ذلك سبباً مهماً جعل البيطار يصرّ على تشديد الطابع الإطلاقي للأيديولوجيا القومية، الذي حاول التعويض عبره عن غياب السؤال الأخلاقي في تحديده آليات اشتغال السلطة.

كان من أبرز الانتقالات التي حققها البيطار هجره تماماً للمنهج الدايكروني في تحليل الظاهرة القومية، إلى المنهج السايكروني، لكنه انحبس فيه، وانزلق إلى خطاب الحتمية التاريخية كما لاحظ ذلك عبد الإله بلقزيز[١٠٠]. ويرصد الفصل القادم نموذج قسطنطين زريق، وهو داعية قومي آخر من الجيل الثاني، عمد بالعكس من ذلك إلى التجمّد في المنهج الدايكروني، لتتقزم عنده فكرة القومية العربية أمام الصعود الغربي المتسارع الخطى على السلم التاريخي كما أبصره.

---

(١٠٠) عبد الإله بلقزيز، **نقد الخطاب القومي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

الفصل الثالث

من القومية... إلى الأداتية
طروحات النهضة العربية عند قسطنطين زريق

«فلربّ ابتسامة ناعمة أحيت نفساً تعسة ورفعتها من وهدتها، ولرب نظرة محيية نشرت الأمل بعد اليأس والهناء بعد البؤس [. . .] ولعمري إن في هذا لخدمة قومية جزيلة لا يدانيها العمل السياسي أو السعي المادي»

قسطنطين زريق، **الأعمال الكاملة**، مج ١.

تمهيد

سعى الفصلان السابقان إلى إعادة أشكلة اثنين من منظِّري القومية العربية، ضمن ما سبق تسميته «الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي». ففي حين بنى دروزة تصوّره للقومية العربية على أساس وجود أمةٍ عربية ناجزة، فإن نديم البيطار تقدم خطوات إلى الأمام محللاً عوامل أخرى صبّت في رؤيته لإمكان وحدة العرب؛ صبّت كلها في تحليل آليات سيطرة السلطة على الذوات الاجتماعية.

كان أحد الاستنتاجات التي تمَّ التوصل إليها هو انتقال داعي القومية العربية من الجيل الثاني لإضفاء الصبغة العلموية على خطابه، بعدما وعى أن خطاب من سبقه تخلله جانبٌ رومانسي، فسعى إلى تغيير استراتيجيته بما يخدم دراسة المجتمعات العربية بوساطة منجزات المعرفة الاجتماعية الحديثة، لكي ينزع ذلك الجانب نهائياً.

ظهر من مناقشة إسهامات نديم البيطار أنّه حاول علاج ما رآه من خللٍ في الفكر القومي العربي في مرحلته المبكرة، عبر تبنّيه المنهج السايكروني؛ أي دراسة الظواهر الوحدوية من الداخل بهدف الكشف عن عوامل تحقّقها ونقلها إلى الوجود. لكنه عندما مارس عملية التفكيك على

الخطاب السابق اكتشف أنَّ معظمه يدور حول الرومانسيات، وانتهى إلى صكّ طروحات جديدة، وجدناها غادرت ميدان الفكرة القومية، وانتقل بموجبها إلى صفّ السلطة باسم العلم، ثمَّ باسم تجديد الفكر القومي.

يتناول هذا الفصل نموذجاً آخر من القوميين العرب، قسطنطين زريق الذي أخذ الطريق الأخرى، وتبنّى المنهج الدايكروني في معالجة موضوع القومية وعلاقتها بالحداثة. ويخلص الفصل إلى أن زريق شهدَ تحولاً فكرياً تدريجياً، وليس حاسماً، ازداد وضوحاً عقب عودته إلى العمل الأكاديمي والبحثي، وبالتحديد في كتابه **نحن والتاريخ** في عام ١٩٥٩، حيث تجاوز في هذه المرحلة «مسألة الهوية العربية، وانكب على مسألة أخرى اعتبرها أجدى وأهم، ألا وهي قضية التقدم الحضاري واللحاق بالغرب. وكان يدعو بحرارة المبشّر إلى الأخذ بقيم الغرب مادياً وفكرياً»[(١)].

أدى به هذا التحول إلى أن يردَّ القومية العربية إلى دائرة الأخلاق لا إلى دائرة السياسة، وأن يحصرها في الحيز الخاص، ويقصيها عن الحيز العام. وهو أمرٌ مردّه رؤيته لها باعتبارها عقيدة صوفية تشبه الأديان التقليدية بتعبيراتها الروحية. ثم إنه أمرٌ سهّل عليه أن تكون دعوته القومية ذات هوىً ليبرالي، تنسج علاقات ديناميكية مع الدين والتراث.

أما أطروحته في النهضة العربية، فلم تراوح التبشير بالتحديث، والدعوة إلى العقلانية الأداتية، وتنظيم المجتمع وترتيبه، وهو أمر لا بدّ أنه أبهره في بعض المجتمعات الغربية المتقدمة، غافلاً عن الأشكال الجديدة من الهيمنة التي تؤدي إليها العقلنة الشاملة في المجتمع، أو ما سمّاه يورغين هابرماس «معرفة المصلحة». ليبتلع زريق في أثناء تشييده رؤيته القومية أيديولوجيا الحداثة الغربية التي أفرزت في ما أفرزت، تصوراً خطياً تقدمياً للتاريخ، وأشكالاً مختلفة يصب بعضها في ما عاصره زريق نفسه بـ «نهاية التاريخ».

---

(١) محمود حداد، «قسطنطين زريق: من روحية الحضارة إلى مادية القومية وشروط التقدم،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٥ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨)، ص ٦٢.

أولاً: مفهومان للقومية العربية عند قسطنطين زريق

ولد قسطنطين زريق (١٩٠٩ ـ ٢٠٠٠) في دمشق، وتلقى تعليمه في الجامعة الأميركية في بيروت، ثم في جامعة برنستون، حيث نال شهادة الدكتوراه قبل أن يتجاوز الحادية والعشرين. ثم عاد إلى لبنان حيث درّس التاريخ في جامعته الأولى حتى تقاعد في عام ١٩٧٧. وبالإضافة إلى التدريس؛ شغل زريق مهمات رفيعة سواء في الحقل الدبلوماسي أم الأكاديمي، فكان وزير سورية المفوض في واشنطن (١٩٤٦)، ورئيس وفدها إلى الهيئة العامة للأمم المتحدة (١٩٤٦ ـ ١٩٤٧)، كما شغل إدارة ورئاسة عدد من الجامعات اللبنانية والعربية، وأسس وساهم في تأسيس عدد من المؤسسات، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: مؤسسة الدراسات الفلسطينية[٢].

أسهم في أواخر العشرينيات من القرن الماضي بتنظيم «جماعة القوميين العرب»، الذي فرّخ في العقود التالية أكثر من منظمة قومية مثل «حزب فلسطين العربي»، و«عصبة العمل القومي»، وأخيراً «حركة القوميين العرب» التي كانت امتداداً لجمعية «العروة الوثقى» التي كان زريق نفسه مرشدها الروحي، وصاحب السلطة المعنوية[٣].

بدوره أشار عزيز العظمة، في فقرةٍ واحدةٍ لا غير، إلى المحيط الاجتماعي ـ الثقافي الذي نشأ فيه زريق، وهو سليل طبقة وسطى أرثوذكسية دمشقية، تفاخرت اجتماعياً على أرثوذكس حيّ الميدان، ومنه ميشيل عفلق، حيث كان الأولون ينعتون الآخرين «بالميل إلى البلطجة واستعراض العضلات الذي كثر ما عُلِّلَ استناداً إلى علاقتهم بالبادية وحوران واختلاطهم بأهليهما، وبقيامهم على تجارة الأغنام والجلود وما شابه»[٤].

---

(٢) ميشال جحا، «قسطنطين زريق (١٩٠٩ ـ ٢٠٠٠): سيرته وكتاباته،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٦٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٩)، ص ١٢٢.

(٣) باسل الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، منشورات الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين؛ ١٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٤) عزيز العظمة، **قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٣)، ص ١٣ ـ ١٤.

لا ريب في أن ملاحظة العظمة، في كتابه الذي يتناول سيرة حياتية وفكرية لقسطنطين زريق، تحمل ملاحظة نقدية مضمرة، وهي علاقة التنشئة الاجتماعية بالإنتاج النظري لمفكرين من أشهر مفكري القومية العربية في القرن العشرين؛ ففي حين أخرجت البيئة الاجتماعية ـ الاقتصادية الأولى مفكراً قومياً ذا ميولٍ ليبرالية، أنجبت البيئة الثانية منظراً ومفكراً راديكالياً مثل عفلق. وربما منعت العلاقة الحميمة التي ربطت العظمة بزريق وعائلته، من التوسع في هذه الملاحظة.

التحاق زريق بالجامعة الأميركية في بيروت ـ وكانت حينها «جامعة الصفوة المختارة للشرق الأوسط بأسره [. . .] كان بمقدور العائلات الغنية فقط إرسال أبنائها للدراسة هناك»[٥] ـ هي إشارة مهمة قد توضح أحد أسباب نزوعه إلى الليبرالية الغربية، وذلك على عكس جوّ التقشف الذي حاول العظمة أن يسبغه على مرحلة الشباب.

لا بد من الإقرار بأن قسطنطين زريق حمل تصوراً مبكراً أكثر نضوجاً من معاصريه في قضية القومية العربية، فهو منذ عام ١٩٣٩، أي منذ صدور الوعي القومي، وهو ينبه إلى أن ظاهرة القومية، ولدت من رحم أوروبا الغربية، بفعل ظروف اجتماعية واقتصادية معيّنة، حيث نهضت فيه «شعوب المنطقة المذكورة لتحصيل مطالبها المادية والمعنوية لإحياء تراثاتها الحضارية. وأتاح لها هذا النهوض قدرات توجهت إلى سبيلين عريضين مترابطين، هما متابعة «التقدم»، الذي يجلبه «التحديث» والحصول على المزيد من منافعه وغنائمه، والاندفاع منه إلى استعمار مناطق العالم الأخرى التي ظلت واقفة دون التطور «التحديثي» والتكون القومي المرافق له»[٦].

الفرق البارز بين نظرة زريق إلى القومية العربية، ونظرة بعض معاصريه من دعاتها والناطقين بها، هو اعتباره أن «هذه القومية ليست في

---

(٥) هلغى باومغرتن، **من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩٤٨ ـ ١٩٨٨** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٦)، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٦) انظر «مقدمة» قسطنطين زريق في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق،** ٤ مج، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، مج ١، ص ٣٠.

الواقع موجودة الآن فعلاً، ولم تكن موجودة بمفهومها الحديث في أي عصر من عصور تاريخنا [...] وإن أردنا استخدام المصطلح الفلسفي، فهي قائمة فينا بـ «القوة»، أي إمكاناً وقابلية، لا «بالفعل»، أي وجوداً وتحققاً»[7].

كما إن القومية لم توجد منذ بدء التاريخ، فإنها أيضاً لن «تدوم على ما هي عليه اليوم حتى نهايته»، بل هي في أحسن الأحوال «يقظة من اليقظات التي خبرها المجتمع الإنساني، والتي تشكل محطة هامة من المحطات التي تحلّ فيها المجتمعات الإنسانية في مساراتها التاريخية الحضارية»[8]، فليس «الموقع الجغرافي، ولا التكوين البشري، ولا التاريخ الماضي، ولا الازدهار الاقتصادي ـ لا هذا ولا ذاك أو ذلك أو كلها معاً ـ يؤلف وطناً أو يكفل بقاءه»[9].

لهذا اعتبر زريق القومية العربية عقيدة آنيّة، يجب تأصيلها في نفوس الشعوب العربية، وأنها وسيلة وليست غاية بحد ذاتها، فهي الوسيلة الأهم التي يمكن الوصول بها إلى «القدرة»؛ أي المجتمع المتحضر، الذي يملك من الإمكانات المادية والعلمية ما يحقق إنعاشاً اجتماعياً لأبنائه، ويتخلّص من التبعية لأي كيانٍ في الشرق أو الغرب.

ومن أجل هذه الغاية، فإن أي دعوة أو تنظيم قومي لا بدّ لها من أن تحتوي على «لبّ اقتصادي اجتماعي ثقافي، لأن القومية الحقة ليست دعوة سياسية فحسب، وإنما هي حركة شاملة لحياة الشعب كلها تعمل على تحريرها من الأسواء الداخلية والخارجية معاً، وإلى نقل أوضاعها من مواقع التخلف والانفعال والتبعية إلى مرامي التقدم والفعل والسيادة»[10].

---

(7) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(8) المصدر نفسه.

(9) قسطنطين زريق، **هذا العصر المتفجر: نظرات في واقعنا وواقع الإنسانية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، مج ٢، ص ٦٤٩.

(10) «مقدمة» قسطنطين زريق في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ص ٣٥ ـ ٣٦.

لكن هذا الموقف الفكري لم يكن واضحاً تمام الوضوح منذ بداية كتابته حول موضوع القومية العربية، كما إنه لم يصبح الأصل المركزي لأطروحاته في الكتابات المتأخرة، إذ خطّ زريق تصوّره للقومية العربية في كتاب **الوعي القومي**، وقد خالطه الشيء اليسير من الجوهرانية العربية التي تقرّ بعوامل مثل الجنس العربي، وتعتبر أن الأمة العربية كيان متحقق بالفعل. وبعد ما يقارب العشرين عاماً همّش فكرة القومية لصالح فكرة «التحديث»، وهو أمر سنفّصله في القسم التالي من هذا الفصل.

من الراجح أن التحول الفكري الذي أصاب زريق، بالتركيز على جوانب وتهميش جوانب أخرى، كان أحد أسبابه العمل في سلك الدبلوماسية الذي خاض غماره منذ منتصف الأربعينيات وحتى منتصف الخمسينيات؛ لأن العمل الدبلوماسي، كما يقول، هو الذي يجعل الإنسان مقدِّراً لأهمية «العمل المنتج المنطوي على تَبِعة»[١١]، فالعمل المهني/ التقني، جعل زريق في فترته التالية يفكر بطريقة تقنية[١٢].

لأنه من باكورة أعماله، لم يتحجّر في موضوع القومية العربية، وأقر بديناميكيتها، فكان من الطبيعي أن يكون موقفه من التراث، ومن الدين، بالمرونة التي لن نجدها عند مفكرين قوميين معاصرين، فالمجتمع التقدمي في رأيه لا يحتاج إلى أن يقطع صلته بتراثه الماضي «ما دام هذا التراث هو نفسه نتيجة لنظرة تقدمية وجهد تقدمي»، والخلاف يحدث فقط في حال لم يكن جوهر التراث المتمسك به تقدمياً[١٣].

لا ريب أن النظرة الديناميكية إلى الدين والتراث، تبرره الصيغة الليبرالية للقومية العربية، التي تجنح دوماً إلى الحلول الوسط، وتصب

(١١) وضاح شرارة، «حوار مع قسطنطين زريق: هل يكون العرب في صناعة التاريخ من أبناء الماضي أم من أبناء المستقبل،» مجلة **الفكر العربي**، العدد ١ (حزيران/ يونيو ١٩٨٧)، ص ١٢١.

(١٢) سنتوسع في هذه الملاحظة لاحقاً.

(١٣) قسطنطين زريق، «أي غدٍ؟ دراسات لبعض بواعث نهضتنا المرجوّة،» في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، مج ١، ص ٢٩٩.

جل اهتمامها نحو مسائل عملية. لكن هذا مرده أيضاً إلى نظرته للقومية بوصفها «عقيدة»، أي منظومة أفكار تشبه إلى حدٍّ كبير الدين. الدين بوصفه مجموعة من الأخلاق التربوية المحفّزة، أكثر من كونه ديناً له مشروع سياسي يريد أن يطبّقه على أرض الواقع.

هذا جانب مهم، من الضروري أن نفهم بوساطته مرونة زريق تجاه مسائل تشدد فيها آخرون. فأن تنتمي القومية العربية إلى دائرة الأخلاق لا دائرة السياسة، هو نفيٌ لها، وهو أمرٌ يقتضي بالضرورة موضعتها ضمن الحيز الخاص وإقصاءها عن الحيز العام.

تتضح الفكرة الأخيرة عند معالجته علاقة الدين [الإسلامي] بالقومية، وتظهر روح المقارنة بين بنيتين يراهما متشابهتين؛ إذ ليس هنالك تناقض بين الإسلام والقومية العربية، «إن التناقض ليس، في نظري، بين **هذين المنظومين الشاملين للفكر والعمل** بقدر ما هو في أساليب فهمنا لهما وتصرفنا بحسبهما»[١٤]، و«الاغتراف من التراث الروحي في حضارتنا، وفي الحضارة الغربية، وفي كل حضارة زهت وأثمرت في التاريخ. **فلباب القومية قيم روحية**»[١٥].

من هنا شبّه رجال القومية، الذين أُطلق عليهم «رجال العقيدة»، بالرسل والأنبياء، ورأى في القومية عاملاً «مطهراً» للروح، ثم قارن بين العمل القومي العقائدي والنبوّة، فالمطلوب «إنشاء النفوس الفاعلة، إذ ليست أزمة العرب ناشئة من الاقتصاد، وإنما من «الفراغ الروحي» الذي يجب أن يعالج بالإخلاص وبإنكار الذات وبالمحبة»[١٦].

يتغلب العقائديون، بحسب زريق، على «أزمة النفس» التي تتمثل بـ «تراخي الهمم وغلبة اليأس وطغيان التشاؤم واستشراء الحقد والحسد وإيثار المصلحة الخاصة وزوال معنى الإخلاص والتضحية وإنكار

---

(١٤) قسطنطين زريق، «القومية والدين (١٩٩٠)،» في: المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٧٨٣، والتشديد من عندنا.

(١٥) قسطنطين زريق، «القضية العربية (١٩٥٣)،» في: المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٦٦٥، والتشديد من عندنا.

(١٦) أوردها عزيز العظمة في: **قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين**، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

الذات»، يصبح العقائدي مثل المتصوف العابد الذي يفني شخصيته في «شخصية الكون الكبرى»، على مثال النبي الذي ترتفع معه العقيدة إلى خير الإنسانية، ويصبح العقائدي في وضع يتيح له نقل الجبال من مكان إلى مكان و«لا شيء غير ممكن لديه»[١٧].

عبر هذا الطرح يستخلص أن نجاح «القومية العربية، ودوامها بعد أن تتحقق، يستلزم منها أن تتطور لتصبح «رحبة لا ضيقة، سمحاء لا متشددة منكمشة، تقدمية لا رجعية، أو بكلامٍ آخر، إذا أسفرت هذه القوميات عن كونها مظهراً من مظاهر روح الحضارة، أو إنها تنكمش على ذاتها، فتختنق لعدم وجود الهواء والنور»[١٨].

عندما يتمّ تحويل القومية إلى مجموعة من الأخلاقيات الروحية، تصبح الأمم الأوروبية أهدى سبيلاً في أخلاقياتها وروحها الصافية، فهي التي ما كانت «لتلتحم هذا الالتحام لولا أنها تدربت طوال أجيال متتابعة على التعاون والانتظام، فاختلطا بدمها وروحها، وجاهد أفرادها جهاداً عنيفاً حتى استطاعوا أن يخضعوا أهواءهم الخاصة، ومنازعهم الشخصية لرغبة الجماعة التي ينتظمون في سلكها. ولو أننا انتزعنا لأنفسنا من هذه الأمم الغربية أعظم قادتها اقتداراً وأكثرهم معرفة ونفاذاً، لما استطاعوا أن يخلقوا منا كتلة متراصّة، ما دمنا لم نظفر، كل منا في داخله، بتلك الثمرة المباركة للجهاد النفسي المتواصل»[١٩].

دفع هذا الشكل من التنظير ناقداً ماركسياً مثل رئيف خوري، ليشبّه ما كتبه زريق حول موضوع القوميات، بما يسمعه في مواعظ يوم الأحد في الكنائس المسيحية[٢٠]، وليلاحظ تغلغل النزعة الروحانية فيه، فهو

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٨) قسطنطين زريق، «الحضارة العربية،» ترجمة محمود حداد، **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٦١ (آذار/ مارس ٢٠٠٩)، ص ٣٧.

(١٩) قسطنطين زريق، «الوعي القومي،» في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، مج ١، ص ١٨٥.

(٢٠) رئيف خوري، **معالم الوعي القومي**، ط ٣ (بيروت: منشورات دار المكشوف، ١٩٤١)، ص ١٤.

خطاب «الشخصية الداخلية»، ومشاعر «مقرونة بعموميات مرسلةٍ إرسالاً ومبهمات صوفية»[21].

يزيد خوري متهكّماً على النزعة الإنسانية ـ الروحية عند زريق قائلاً: «الدودة أخت الإنسان عند ميخائيل نعيمة، والفقير والغني سواء، والمنصور والمكسور لا يختلفان وهكذا... وأتصور أن سيداً من أسياد الرقيق الرومان كان لا يجد بأساً إذا اضطره الأمر أن يخاطب عبيده متأدباً: احرثوا يا شباب، كلنا إخوان»[22]!

لعله من المهم بعد ذلك أن يُشار إلى أن أهم النتائج التي يمكن أن تستخلص من طروحات زريق حول القومية العربية هي أن مفهومها لديه ينشطر إلى شطرين:

الأول يفيد أن القومية العربية هي نتيجة تدفع باتجاهها عجلة التحديث واقتباس الآلة وما يرافقها من أساليب عقلية تناسبها، ومن الواضح أن القومية العربية ههنا رديفٌ لـ «الأمة». فـ «القومية ظهرت في البلاد الغربية كأحد مظاهر التحديث المجتمعي أو كإحدى نتائجه، ولم تبدُ بالشكل الذي اتخذته، في المجتمعات التي لم «تتحدَّث»»[23].

كان محمود حداد قد لاحظ أن مضمون هذا الطرح، كان قريباً «عن غير قصد طبعاً، من رأي «العلماء الشيوعيين السوفيات» الذين جرت بينهم وبين الشيوعيين السوريين [...] مناقشات حول هذا الموضوع، حيث قال «العلماء السوفيات» إن القومية العربية لم تتكون بعد، بل هي في مرحلة التكوين»[24].

يمكن البناء على ملاحظة حداد، والقول إن زريق ابتلع خطاب الحتمية التاريخية، المتولدة من مقولات التاريخ الخطي الأوحد الذي

---

(21) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(22) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

(23) محمود سويد، **العروبة وفلسطين: حوار شامل مع قسطنطين زريق** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦)، ص ٢١.

(24) حداد، «قسطنطين زريق: من روحية الحضارة إلى مادية القومية وشروط التقدم،» ص ٥٦.

صدَّرته المركزية الأوروبية، وشيّد بذلك نظرية تشابه في بنيتها نظرية التطور التاريخي للماركسية، ومن غير المستبعد أن يكون مصدر التشابه هذا قد تولّد من محاججاته الفكرية ضد الشيوعيين العرب في لبنان.

قد تدفع الملاحظة الأخيرة إلى معاودة التفكير بسؤال إدوارد سعيد في دراسته التي جاءت تحت عنوان: «انتقال النظريات»، حيث تساءل «عمّا إذا كانت نظريةٌ ما، في حقبة تاريخية وثقافة قومية، تصبح مختلفة تمام الاختلاف بالنسبة لحقبة أخرى، أو موقف آخر»[٢٥].

إن المفاهيم بحسب الخطيبي، هي «وقائع تاريخية تأخذ بنيتها بالنسبة لتفكير خاص وأحداث معيّنة في الزمان والمكان، وتندرج في كتابات لها منطقها الخاص وتنمو بالاستعارات التي يأخذها علم من آخر، وبوساطة مجموع تحوّلي بين التاريخ والعلم والأيديولوجيا. والمفهومات والكتابات تترابط، ولكن في كل مرة تأخذ صورة نظرية، وبطانة أيديولوجية تهيمن عليها»[٢٦].

ربما تضيء مقولة الخطيبي، وإجابة سعيد لنا، قراءةً لانتقال شذرات من حقول نظرية مختلفة إلى تصوّر زريق للنهضة العربية؛ فالحركة الانتقالية للنظرية «تنطوي بالضرورة على عمليات من التمثل والتأسيس، تختلف هذه العمليات عن تلك القائمة عند نقطة المنشأ»، ويتم في المرحلة الجديدة «تحويل الفكرة التي جرى استيعابها، أو إدماجها كلياً (أو جزئياً)، من خلال استعمالاتها الجديدة، وعبر موقعها الجديد في زمان ومكان جديدين»[٢٧].

في هذا الإطار يمكن تلمُّس نصوص عدّة اعترف فيها أن «للمذهب الماركسي»، الذي يقول إن التطور في وسائل الإنتاج، والعلاقات الاقتصادية الناجمة عنه، «تحتّم بدورها نوعاً من الأوضاع الاجتماعية والعقائد الدينية والمذاهب الأخلاقية ـ بل الحياة العلمية والفكرية والروحية

---

(٢٥) إدوارد سعيد، «انتقال النظريات،» **الكرمل**، العدد ٩ (١٩٩٨)، ص ١٢.

(٢٦) عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، ترجمة أدونيس [وآخرون] (بغداد؛ بيروت: منشورات دار الجمل، ٢٠٠٩)، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢٧) سعيد، المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

بكاملها». إنَّ لهذا المذهب «الذي يتضمن هذا التعليل سحره وفتنته، خاصة لمجتمعٍ في مثل وضعنا السياسي والاجتماعي والعقلي»[٢٨]، ومن غير المستبعدِ أن تكون فكرة الحتمية التاريخية، والخطية التاريخية قد عبرت إلى فكره من بوابة الماركسية التي حاربها طوال حياته الأكاديمية.

أما الشطر **الثاني** من مفهوم القومية العربية فيأتي بوصفه عقيدة، تماثل إلى حدٍّ بعيد نمط تدين مفكري عصر التنوير، الذي يرى أن الدين بالأساس هو وعي أخلاقي Ethos يلزمه وجود «حرية»، أو «عدم قسر» في اتخاذ الخيارات الدينية[٢٩]. ورأينا في ما سبق أن الناقد الماركسي رئيف خوري سبق ووصفها بالـ «روحية الفكرية» التي تعتمد على «وعي أصحابها لها ومشاركتهم في غرسها وتعهدها»[٣٠].

يقول زريق: «إنني أعني بالقومية شيئاً أعظم من السياسة وأوسع. فما السياسة إلا ناحيةٌ ضيقةٌ من نواحيها ولون محدود من ألوانها، لأن القومية تشمل الحياة بأوسع معانيها، وتستهدف الأمة بجميع أحوالها، وترمي لا إلى اكتساب حريّة الأمة وتوسيع نفوذها السياسي فحسب، بل إلى إنماء قواها الروحية ورفع مستواها الاجتماعي والعقلي والسير بها إلى أبعد ما يكون من طريق الحياة المثلى»[٣١]، و«الدين الصحيح الذي يرمي إلى تفتيح قوى الروح، فهو ينبع والقومية من معين واحد ويتجهان آخر الأمر إلى غايةٍ واحدة، لذا يترتب على القوميين العرب أن يعودوا إلى مصادر دينهم، فيستمدوا منها السمو النفسي والمتانة الروحية، وأن يستلهموا ـ في ما يستلهمون من معالم الدين ـ سيَرَ أنبيائهم جميعاً، ويغنوا نفوسهم بما يفيض عنها من قوةٍ وصفاء»[٣٢]. من هنا اقترنت

---

(٢٨) قسطنطين زريق، «نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ،» في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، مج ١، ص ٣٤.

(٢٩) عزمي بشارة، «مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين،» في: برهان غليون... [وآخرون]، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**، سلسلة دراسات وأبحاث (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣)، ص ٧٨.

(٣٠) زريق، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣١) زريق، «الوعي القومي،» ص ٩٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

العقيدة القومية عنده دائماً بالتربية، فلا «نكران أيضاً أنه كان للتربية البيتية أثرٌ بيّن في حفظ العنصر اليهودي وبعث القومية اليهودية بعد أن تفرّق اليهود في أنحاء المعمورة [...]. غير أن هذا النوع من التربية القومية لا يتأتى إلا بعد أن يتهذب الوالدان تهذيباً قومياً صحيحاً، وبعد أن تتثقف الأم بصفةٍ خاصة، لما للأم من التأثير في تنشئة الولد وتكوين روحه [!!]»(٣٣).

ليس هنالك من أدنى شك في أن المفهوم الثاني ينزع أي مشروع سياسي اجتماعي لفكرة القومية العربية، ويقصيها إلى «ما وقرَ في القلب»، لتصبح مثلها مثل العقيدة الدينية مسألة فردية تخص الفرد ويتناقلها الأفراد في ما بينهم، وهذا هو سرّ مطواعية دعوة زريق القومية التي استوعبت الدين والتراث، وظهرت مقارنة بغيرها من الدعوات القومية، ليبرالية الهوى.

ثانياً: من القومية إلى الأداتية

على عكس ما طرحه عزيز العظمة، أن قسطنطين زريق «بقي على ثباتٍ فكريٍ مبكر، أمضى عمره في توسيعه وتخريجه»(٣٤) حتى رحيله عام ٢٠٠٠، فإن قراءةً معمّقة لأعماله تؤكد أن أفكاره انتابها تحويرٌ أساسي، تدريجي وليس انقلابياً، تمحور حول تهميشه مسألة الهوية العربية، ومركزته فكرة «القدرة»، التي عنى بها التطور التكنولوجي والتقني الذي ترافقه أساليب تفكير علمية حديثة. وربما أدت علاقة الصداقة والتآلف بين زريق والعظمة إلى أن يغفل الأخير أن مسألة ثبات الأفكار، هي إهانةٌ للمثقف أكثر من كونها إشادة به؛ فالأصل في المفكر أن يطوّر ويعيد مراجعة إنتاجاته، لأن الأفكار مثلها مثل الواقع، تاريخية وابنة زمانها ومكانها.

في أفكاره المبكرة، رأى زريق في كتابه **الوعي القومي** الذي صدرت طبعته الأولى في عام ١٩٣٩، أن الأمة العربية موجودة، «لها شخصية

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٣٤) العظمة، قسطنطين زريق: **عربي للقرن العشرين**، ص ٣٣.

خاصة تنفرد بها عما سواها من الأمم: شخصية مؤلفة من عناصر مختلفة ـ أهمها اللغة، والثقافة، والتاريخ المشترك ـ قد تحدرت جميعها من أصول الماضي»[٣٥]، والسبب في الفوضى الفكرية التي يعيشها العرب هو فقدانهم «الشعور القومي الصحيح الذي يوحّد جهودنا، وينظم قوانا الروحية، ويُفيض نفوسنا صفاء وركوناً»[٣٦].

إن أهم مقوّمات الوعي القومي هو «معرفة ماضي الأمة معرفة صحيحة، وفهم العوامل الطبيعية والتاريخية التي كوّنتها حتى جعلتها في حالتها الحاضرة، والكشف عن مصادر قواها الروحية الخاصة التي تمتاز بها عن غيرها من الأمم»[٣٧]، ويلعب «الجنس العربي»، في هذا الإطار، دوراً مهماً في حفظه روح هذه الأمة، مع التحفظ على المشاكل التي أثارها موضوع الجنس في الشرق والغرب[٣٨].

ينظر بعد الجنس إلى اللغة؛ فـ «اللغة العربية، من بين اللغات جميعاً، قد أظهرت حيوية بالغة في دقة انتظامها، وفي سعة انتشارها، وفي مرونتها التي جعلتها أداة صالحة لنقل شتى العلوم والآداب»[٣٩]، وأخيراً ينظر إلى التراث، فـ «الظروف والأحوال الخارجية ـ على أهميتها في تكييف التاريخ وتسييره ـ ليست شيئاً إزاء القوى الداخلية التي تجيش في صدور الأمة»، ومصدرها التراث الذي شيّده السلف[٤٠].

لكن هذه الأمة، والحديث لزريق، لا يكفي أن ترتكن إلى مقوماتها من دون أن تستفيد من روح الغرب الذي طالما انبهرت ببريقه الخلّاب. ولكي تستفيد منه، عليها أولاً أن تعي مصادر تقدُّمه، فهذا التقدم إنما يقبع وراءه ثورةٌ علمية وصناعية وتكنولوجية، جعلت أمته في مقدمة الأمم[٤١].

---

(٣٥) زريق، «الوعي القومي،» مج ١، ص ٧٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٦.

إن «وراء اقتصاد الغرب، علم الغرب. ولست أعني بالعلم هذه المعلومات المتفرقة التي نستمدها من الكتب المدرسية أو المؤلفات السطحية [. . .]، وإنما أعني تلك الطريقة في التفكير، وذلك الأسلوب في التحليل الذي يثبت في العقل ويشيع في النفس عندما يعاني المرء التدريب العلمي الصحيح: أعني البحث الدائم عن الحقيقة، والشك اليقظ في ما لا يوافق العقل، والاستنتاج الصحيح والمنطق السليم»(٤٢).

إذاً وراء اقتصاد الغرب، علم الغرب. و«وراء علم الغرب، فلسفة الغرب. وفي الفلسفة تجتمع شتّى التيارات الفكرية والعاطفية، وتتجه كلها نحو هدف واحد في نسق واحد. وهذا ما يجعل عامة الغربيين ينظرون إلى العالم نظرات متشابهة، ويقدّرون قيم الحق بمقادير متقاربة، يختلفون بها عما سواهم من الشعوب التي لا تعيش في جوِّهم ولا تصدر عن فلسفتهم»(٤٣).

بعد أقلّ من عقد واحد من الزمن تصبح رؤية صاحب مصطلح «النكبة» مقسومة إلى شقين:

الأول يتبنّى الأقوال الكلاسيكية للقومية العربية لمواجهة الصهيونية، حيث ينتشر لفظ «الأمة» التي لا بدّ من أن يتم تجنيد قواها بكاملها و«توجيهها إلى ميدان الصراع»(٤٤)، ثم «تحقيق أكبر قسط من التوحيد الممكن بين الدول العربية في ميادين: الحرب، والسياسة، والاقتصاد، وسواها»(٤٥)، فإشراك القوى الشعبية في النضال، «بحيث يقوم كل فرد من أفراد الأمة بقسطه منه»(٤٦).

عندما يتساءل إذا ما كان هنالك ثمة أمة عربية بالفعل، يجيب

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٤٤) قسطنطين زريق، «معنى النكبة،» في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق،** مج ١، ص ٢١٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

متمثلاً معنى الأمة من الصهيونية، «آخر» العرب الذي انتصر عليهم، فـ «ليس للصهيونيين مزايا الأمة الموحدة»، لكنهم على الرغم من ذلك شكّلوها «بإقبالهم المطلق على الحضارة الحديثة، فكادوا يحققون بهذه الإرادة ما ليس طبيعياً، بينما أن الطبيعي عند العرب ـ أن يكونوا أمة ـ لا يزال غير محقّق. وهذا الفارق الفاصل»(٤٧)!

أما الشق الثاني من معنى النكبة فينبني بمنتهى الوضوح على مقولات التحديث واعتناق التقنية وما يصاحبها من حداثة تفكك التشكيلات العضوية والطائفية ما قبل الحداثية، ف «التكون القومي لن يظهر في أي بقعة من بقاع الأرض إذا لم تتوفر له شروطٌ اقتصاديةٌ واجتماعيةٌ وفكريةٌ معيّنة. فهو لم ينشأ إلا على أنقاض الإقطاعية ـ بل القبلية ـ والطائفية والجبرية والغيبية»(٤٨).

بالطبع، فإن هذا الانقلاب لم يتمّ لولا دخول الآلة التي حوّلت «النظام البدائي الراكد المتفرق في الاقتصاد والعيش، إلى نظامٍ متطور اختصاصي متشابك، وعندما خفضت الحواجز المنيعة القائمة بينً طبقات الشعب، وسرى العلم المنطقي المنظم، فضبط نوازع الخيال ومجاري الفكر وحوّل العقلية البسيطة الساذجة إلى عقلية واعية متفتحة متركبة»(٤٩).

نحن العرب لن يكون لنا سبيل إلى تلك الحداثة من دون «اقتباس الآلة واستخدامها في استثمار مواردنا على أوسع نطاق ممكن. فهي في مقدِّمة العوامل التي أحدثت في الغرب ذلك الانقلاب الذي أدى إلى نظام الحياة الحديثة»، وهي التي أدت إلى فصل «الدولة عن التنظيم الديني فصلاً مطلقاً»(٥٠).

اقتباس الآلة لا بدّ من أن يصاحبه «تدريب العقل وتنظيمه بالإقبال

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

على العلوم الوضعية والتجريبية، وتوجيه الجهد الثقافي في الأمة إلى تحقيق أكبر قدر من هذا الانتظام العلمي، والابتعاد ما أمكن عن الخيال المخدّر والرومنطيقية المائعة، الضائعة المضيّعة. فليس كالعقل المنتظم أداة لاستئصال الباطل»[٥١].

إذا كانت الهزيمة العربية الشاملة في النكبة قد جعلت زريق يهتم بالجانب الهوياتي، متمثلاً بالقومية العربية، فإن عشر سنواتٍ أخرى ستكون كفيلة بتهميش موضوع الهوية لصالح التقنية والتحديث؛ يتساءل زريق في كتابه **أي غدٍ؟**، الصادر في عام ١٩٥٧، عن معنى المجتمع التقدمي؟ فيجيب بقوله إنه هو المجتمع الديناميكي المتحرك الذي يتميز بالقوة، وتتمثل قوته بـ «إنتاجه المادي والعقلي: إنتاجه في ما يستثمر من موارد الطبيعة، ويستغلّ من كنوزها، وما يبني عليها من منشآت، وينظّم من علاقات، وما يصاحب ذلك كله من نظرٍ عقلي، وبحث علمي، وتركيز للمفاهيم، وتجميع للحقائق»[٥٢].

يساوي زريق بين النهضة القومية وما يسميه التقدمية، التي تقوم على «عدة أركان متسلسلة: آلة، تكنيك، اقتصاد، إنشاء. فبها يتحرك مجتمعنا، وتسري فيه الروح الديناميكية التي تيسّر له الوسائل لحماية كيانه أولاً، ولتقدمه في النواحي الأخرى ثانياً»[٥٣]. لكن هذه الرؤية المقدسة للتقنية، تبقى مقيّدة بمقياسٍ خلقي أدبي ملخصه «مقدرة المجتمع عامة، ومقدرة الأفراد الذين يؤلفونه، على التغلب على الهوى والطمع والاستئثار، هو احترامهم لكرامة الفرد وشخصية الإنسان»[٥٤].

مقدرة المجتمع وحرية الإنسان تصونهما، والحديث لزريق، «فنون من التنظيم في الحياة الاقتصادية، وفي الجهاز الإداري والجهاد السياسي، تقوى كل يوم وتتعقّد، وتوجه الحياة الحاضرة توجيهاً لا غنى لنا عن التعرف إليه إذا أردنا أن نساهم في عالم اليوم والغد ويكون لنا

---

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) زريق، «أي غدٍ؟ دراسات لبعض بواعث نهضتنا المرجوة،» ص ٢٩٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

مكان مرموق فيهما»، وبرأيه لم تقترب سوى بعض المجتمعات الغربية الحديثة من هذه الصيغة الجديدة[٥٥].

إن أهم مآثر الثقافة الحديثة، بحسب زريق، «ما جلبته من تنظيم للحياة الاجتماعية يتّسع نطاقه وتتوافر دقته ويزداد تقدّمه يوماً بعد يوم. فعلاقة الإنسان بالإنسان، بعد أن كانت نتيجة الشعور والمصلحة والتقليد فحسب، أخذت تخضع لأنظمة وقوانين يستنبطها الإنسان بالاختبار والمعرفة المحققة، فإذا الأسرة والمدرسة والمعمل والدولة وسواها من مؤسسات المجتمع تنفتح للعلم المنظّم، وإذا المساهمة في أي منها تتطلب درجة متزايدة من الفهم والإدراك والتملك من فنون التنظيم الاجتماعي. ولا شك في أن هذه الدقة وهذا التشابك والتعقد هما من أهم مزايا المجتمع الحاضر، وأنهما إلى حدٍّ بعيد نتيجة الثقافة الحديثة وتطور العقل الحديث»[٥٦].

هذا النفس الذي ينظر بعين الرضى إلى التقدم التقني في الغرب، وما يصاحبه من برمجة عقلية إدارية تناسب التحديث، سوف يستمر في بقية مؤلفاته؛ يقول في **هذا العصر المتفجر**: «وعندي أن الغرب هو ذلك الفريق من الشعوب البشرية الذي أنتج، أو تمثّل إلى حدٍ بعيد، الحضارة الحديثة، أو بصورة أخص، أبرز عناصرها: العلم والتقنية (Technology). والشرق هو ذلك الفريق الآخر الذي يتيقظ الآن لأساليب الحياة العصرية وينشد بسرعة وقوة متزايدتين استخدام هذه الأساليب وتكييف نفسه على مقتضاها»[٥٧].

في **معركة الحضارة** (١٩٦٤)، يعدد ثلاثة أنواع من مظاهر التحضر: يتمثل **أولها** بـ «الأدوات والآلات التي يخترعها الإنسان»، **وثانيها** بـ «المنتجات الحاصلة من استخدام هذه الأدوات»، **وثالثها** بـ «القدرة التقنية أو المهارة التكنيكية» التي تعني مجموعة المعارف «الناشئة عن التجربة والاختبار»[٥٨].

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٥٧) زريق، **هذا العصر المتفجر: نظرات في واقعنا وواقع الإنسانية**، ص ٦٢٢.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٥٣ ـ ٧٥٤.

وفي **معنى النكبة مجدداً** (١٩٦٧)، يذكر أن واجب الدولة العربية هو حشد «الكفاءات المهيئة، وأن تهيّئ الكفاءات الممكنة»، وأن «تجنّد المهارات والعقول لمعارك هذا العصر التي هي، في المقام الأول، معارك عقل ومهارة»[٥٩]، وتبدو التكنولوجيا في **نحن والمستقبل** (١٩٧٧)، «محور التطور البشري»، فعصور التاريخ تتميز «حسب الإنجازات الصنعية التقنية البارزة»[٦٠].

يختم زريق مؤلفاته بإعادة التأكيد على مركزية التقنية؛ ففي مقدمة الأعمال الكاملة التي كتبت في أواسط عام ١٩٩٤، يؤكد أن «الوجه الغالب للقدرة في هذا الزمان هو التقدم العلمي والتقني الذي بلغت منه الدول والمجتمعات السائدة مبلغاً عجيباً رهيباً»، وهذا الشكل من أشكال التقدم هو الذي حافظ وحمى ورعى الرسالة القيمية متمثلة بحرية الفرد وكرامة الإنسان[٦١].

يتضح من خلال عرضنا النصوص السابقة أن قسطنطين زريق، في نظرته إلى القومية العربية، استند إلى النموذج الغربي الذي تحقق برأيه في بعض جغرافيات أوروبا الغربية، مصدقاً بذلك على مقولة التاريخ الخطي الأوحد، الأمر الذي جعله يبتلع أوصافاً تدل على مركزية عرقية أوروبية، تصنّف عوالم البشر إلى عالمٍ أول يتزعّمه الغرب، وعالم ثالث ترزح تحته المجتمعات العربية[٦٢]. وأدى به هذا الموقف إلى عدم تمييزه بين الحداثة والتحديث، كما يظهر ذلك في دراسةٍ له بعنوان «النهج العصري، ١٩٨٥»[٦٣].

---

(٥٩) قسطنطين زريق، «معنى النكبة مجدداً،» في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، مج ٢، ص ١٠١٢.

(٦٠) قسطنطين زريق: «نحن والمستقبل،» مج ٣، ص ١١٤١، و«نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ،» ص ١٥٨٢ في: المصدر نفسه.

(٦١) قسطنطين زريق، «مقدمة،» في: المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٦٣) قسطنطين زريق، «النهج العصري: محتواه وهويته ـ ايجابياته وسلبياته،» ورقة قدمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٣٦٦، مع العلم أن سياق النص الذي أقحمت فيه كلمة «Modernism» قد أتى بمعنى التحديث.

ما اكتفى صاحب مصطلح «القدرة» بذلك، بل أبصر جانباً واحداً من الحداثة الأوروبية متمثلاً بالتقدم التقني والتكنولوجي، والمعرفة العلمية المنبثقة عنه، ووجد أن هذا الجانب هو الأساس في أي مشروع نهضوي عربي قادم، وما أدرك أنه كان طوال حياته ينظّر للعقل التكنوقراطي أو العقلانية الأداتية التي سبق لمعاصريه من فلاسفة مدرسة فرانكفورت أن انتقدوها وبيّنوا وجهها المهيمن، والمقيّد لحرية الإنسان، والممتهن لكرامته، الأمر الذي سيتفصّل في الصفحات التالية.

ثالثاً: العقل الأداتي: معنى التعليم عند قسطنطين زريق

للوهلة الأولى يظهر قسطنطين زريق أقرب إلى طروحات أدورنو وهوركهايمر من ماركوزة، إذ إن المفكرين يعتبران الأداتية «ظاهرة وطّدت نفسها عبر تاريخنا لنهيمن على مجال تلو الآخر»، وأن الرأسمالية هي نتاج للعقل الأداتي، بينما يرى الأخير العكس. وهو يشترك أيضاً معهم جميعاً على اعتبار «العقل الأداتي [هو] أسلوب التفكير المهيمن في العالم الحديث، وهو الأسلوب الذي بات يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية سواء بسواء»(٦٤).

لكن زريق، وهو غير المطّلع على طروحات مدرسة فرانكفورت النقدية، لن يكون محلّ رضى هذه الأخيرة لموقفه التبسيطي من العقلنة الشاملة للمجتمع التي يُنظَر لها بأنها آخر أشكال الهيمنة والتأديب الذي يمارسه المجتمع الرأسمالي المتقدم ضد الذوات الاجتماعية.

لمّح وجيه كوثراني، في معرض تحليله لأوجه «المعرفي» و«الأيديولوجي» في تاريخانية زريق، إلى أنَّه، على الرغم من إتقانه أكثر من لغةٍ أجنبية، لم يقرأ معاصريه السابق ذكرهم، وبقي مشدوداً إلى

---

(٦٤) إيان كريب، **النظرية الإجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ ٢٤٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩)، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

«النظرة العلموية التي سادت القرن التاسع عشر الأوروبي»[٦٥]، وكأن تاريخ المعرفة توقّف عند نهاية ذلك القرن، ثم أخذ يكرر نفسه بلا انتقالاتٍ ولا تجاوزاتٍ أنجزها أبناء القرن التالي.

بحسب هوركهايمر وأدورنو فإن السلطة في العالم الحديث الذي تحكمه العقلانية «في حاجة دائمة إلى نظام لضبط مفاصل المجتمع وخلق التوازن الضروري فيه». والمعرفة هي التي تزوّد السلطة «بما يحتاجه النظام من عناصر للتحكم في الأشياء والأجساد. ولهذا السبب فإن العقل العلمي أو السياسي يصبح عقلاً أداتياً/ تقنياً (Instrumental Reason)، وكل فكر لا يخدم الأشكال التقنية للنظام يبدو بلا معنى. و«العقل الأداتي لا يقبل أن يخرُج فكرٌ ما عن النشاط العيني الذي يمكن أن يتكفل به. والخروج عن هذا الإطار معناه الخروج عن الواقع»[٦٦]. ويبدو وفق هذا المنطق أن للواقع الكلمة الأخيرة، حيث تكتفي المعرفة بتكراره. تخضع الآلة الثقافية لما هو موجود، وتعيد إنتاج هذا الموجود بطريقة عمياء. بهذه الطريقة يصبح الواقع أشبه بالدين الذي يلاحقه العقل[٦٧].

إن التنوير بحسب هذه الأطروحة، «الذي كان هدفه الأصلي هو تحرير العقل البشري من الأسطورة، تحوّل هو ذاته إلى أسطورة تخفي الهيمنة والسيطرة والتسلط، وسعى إلى تأييد الواقع السائد، ولم يعد يخدم قضية الحرية، بل حرص على إخضاع كل شيء متفرّد تحت لوائه، وجعل حرية السيطرة الكامنة فيه تسود الأشياء، ثم ترتدّ إلى وجود الإنسان نفسه ووعيه»، حيث «أصبح الهدف النهائي للعقل (المستنير) هو السيطرة على الطبيعة عن طريق التكنولوجيا. «فالعقل الذي حرر الإنسان

---

(٦٥) وجيه كوثراني، «المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر (ملف): الأيديولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٨١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠)، ص ٨٨.

(٦٦) محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ط ٢ ([الدار البيضاء]: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ٣٢.

(٦٧) Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, translated by John Cumming, Cultural Memory in the Present (London: Verso, 1997), p. 27.

من سلطة الطبيعة يبرر الآن سيطرته على الإنسان نفسه باعتباره جزءاً من الطبيعة التي يسيطر عليها... بل ويقوم بعملية «تكيّف» مع حضارة لا إنسانية» اعتمدت على الجانب التقني فقط، وهيأت «العامة» لتحمّل الاستبداد وأنواع القيود التي يفرضها على الأشياء والإنسان. ولم يتم هذا بفعل المناوئين للعقل بل بفعل التنوير نفسه»[٦٨].

يتحالف العقل والسلطة والنظام والواقع بشكل عضوي لمحاصرة الفرد والجماعة، لذلك يتبرّم فلاسفة مدرسة فرانكفورت من صرامة العقل «الملتصق بسلطة الدولة الحديثة، والارتباط الساذج» بالأداة، حتى لو رفعت شعار العلم، فهي لا تساعد تماماً على «تحرير الفرد، ولا على تخليصه من الاستلاب الذي رمته فيه الثقافة الجماهيرية الحديثة»[٦٩].

ما سمّاه هربرت ماركوز بالطابع اللاعقلاني للعقلانية يصبّ أيضاً في هذا الاتجاه، فالأشكال السائدة من الرقابة الاجتماعية هي أشكال تكنولوجية بمعنى جديد، ومما لا ريب فيه أن البنية التقنية وفاعلية جهاز الإنتاج ساهمتا، في المرحلة الحديثة الراهنة، في إخضاع السكان لتقسيم العمل الحالي. وبعض الأشكال الظاهرة من الإكراه واكب دوماً هذا الاندماج، وذلك من قبيل فقدان مورد الرزق، فـ «الرقابات التقنية غدت، اليوم تعبيراً عن الذات، العقل الذي أصبح خادماً لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية، وبحيث كل تناقض يبدو لاعقلانياً، وكل معارضة مستحيلة»[٧٠].

يهاجم ماركوز ما يسميه الشكل الجديد من العبودية: «أن يوجد الإنسان كأداة، كشيء. وحتى لو دبّت الحياة في الشيء فتولى بنفسه

---

(٦٨) **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٥٠.

(٦٩) أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس.**

(٧٠) هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ص ٤٥.

اختيار قوته المادي والفكري، وما عاد يشعر بوجوده المتشيّئ وتلبس مظهراً جميلاً نظيفاً متحركاً، فإن عبوديته لن تزول. وفي الوقت الذي يميل فيه التشيؤ إلى أن يغدو كلّياً بسبب شكله التكنولوجي، يمسي المنظمون والإداريون أشد تبعية للجهاز الذي ينظمونه ويديرونه. وهذه التبعية المتبادلة لم تعد اليوم تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبد التي اختفت من خلال النضال في سبيل اعتراف متبادل، وإنما هي بالأحرى حلقة مفرغة، السيد والعبد محبوسان فيها على حد سواء». ثم يختم بالسؤال: «هل التقنيون هم السادة؟ إنهم مجرد أداة منفّذة في أيدي أولئك الذين يقيمون سؤددهم على ظهور التقنيين باعتبارهم مخططين»[٧١].

إن العقلية الأداتية، والحديث أيضاً لماركوز، جعلت الإنسان والطبيعة يصبحان «موضوعين قابلين لأن يحلّ أحدهما محلّ الآخر. وأضحت المصالح الخاصة التي تنظم الجهاز وتخضع له تتستر وراء إنتاجية وفاعلية شاملتين. وبعبارة أخرى، صارت التقنية الناقل الأكبر للتشيؤ، ذلك التشيؤ الذي بلغ أكمل أشكاله وأنجعها. فالوضع الاجتماعي للفرد وعلاقاته مع سائر الأفراد تتّحد على ما يبدو بصفات وقوانين موضوعية. لكن هذه القوانين وهذه الصفات كفّت عن أن تكون غامضة، وباتت مراقبتها ممكنة، إذ إنها لا تعدو أن تكون أكثر من ظاهرات يمكن للعقلانية العلمية أن تقيسها وتحسبها. ويتجه العالم إلى أن يصير مادة لإدارة كلية شاملة يخضع لها المديرون أنفسهم. وقد أصبح سياق السيطرة سياق العقل بالذات، وهذا ما يمثل بالنسبة إلى المجتمع القائم دوّامة حتمية لا قرار لها. بكلمة واحدة، إن الأشكال الفكرية المتعالية قد تعالت على العقل ذاته وتجاوزته»[٧٢].

بالنسبة إلى هابرماس فإنه يميز بين نوعين من المعارف:

الأول، تلك التي تقترن بمجال التواصل بين الناس، وتنبني عليها

(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

مواضيع الديمقراطية والتحرر، ونقل المعنى وتفهّمه بين الذوات الاجتماعية في المجال العام[٧٣].

أما النوع **الثاني** فهو الذي يصبّ في موضوعنا هنا، ما يسميه المعرفة التقنية المنبثقة عن العقلانية الأداتية، ويتسم هذا النوع من المصالح في قابليته للاستغلال التقني[٧٤]، ويرى هابرماس أن «الرأسمالية الحديثة تتميز بهيمنة الدولة على الاقتصاد وعلى المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية، وأن شؤون الحياة العامة لم يعد ينظر إليها باعتبارها مجالاً للنقاش والاختيار، بل باعتبارها مشكلات تقنية تحل بوساطة خبراء يستخدمون في عملهم عقلانية أداتية»[٧٥].

إن هابرماس، برأي كريب، يقترب من ظاهرة أكثر عمقاً، ألا وهي ظاهرة وقوع مجالات كاملة من العلاقات الشخصية، تحت حكم القانون ومتطلباته. «الأمر الذي يقتضي تجريد تلك العلاقات من سياقاتها الاجتماعية والإنسانية. ولعل بإمكان المرء أن يصف هذه النقطة بأنها «لحظة هابرماس الفوكوية»». وهي نوع جديد من الثقافة «أخذ يحلّ محلّ الأيديولوجيات المختلفة وهي «ثقافة أهل الاختصاص»، وكانت الأيديولوجيات تمكننا على الأقل من محاولة الإحاطة إحاطة عامة بما يحدث من حولنا من أمور. أما في ظل هذه الثقافة الجديدة، فقد أمسينا خاضعين شيئاً فشيئاً إلى أطر معرفية جزئية يتحكم فيها أناس آخرون غيرنا. مما يخلق وعينا متجزءاً»[٧٦].

من الواضح أن ثقافة أهل الاختصاص، أو ما يسميه هابرماس معرفة المصلحة، هي التي ينظّر لها زريق في كتبه كلها، بصفتها المغذية لفكرة التقدم، فـ «المعرفة التقنية والقابلية للإنتاج والتنظيم أصبحتا اليوم المصدر الأول الذي تستمد منه قدرتها على رفع مستوى عيش أبنائها، وعلى البقاء

---

(٧٣) يورغين هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر؛ مراجعة إبراهيم الحيدري (كولونيا، ألمانيا: منشورات دار الجمل، ٢٠٠١)، ص ٢٢٨.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٧٥) كريب، **النظرية الإجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**، ص ٣١٤.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

في خضمّ التنافس العالمي»[٧٧]، وأهم ما تحتاج إليه الحياة الوطنية اليوم هو «اختصاصيون في مختلف المهن، يمتلكون المعرفة التقنية الضرورية للإنشاء والتنظيم التي يتطلبها استثمار موارد الطبيعة [...]، وتحتاج إلى قانونيين وإداريين، إلى مدرسين ومرشدين اجتماعيين، إلى فنيين في كل وجه من وجوه العمل الخاص والعام»[٧٨].

مهمة إنتاج هؤلاء يجب أن تتكفل بها الجامعة التي لا بدّ لها من أن «تخدم الحياة الوطنية بالقيام بنصيبها الوافر قي إعداد هؤلاء الفنيين»[٧٩]، فالبلدان المتقدمة تعتبر «جامعاتها أداة هامة، بل أهم أداة، لهذه التهيئة، فتتسع هذه الجامعات في عدد طلابها وأساتذتها وتفرّع اختصاصاتها، وتغلب عليها صفة التعليم المهني العالي»[٨٠].

أهم أولويات المؤسسات التعليمية، كما جاء في **نحن والمستقبل**، هو «توجيه التربية لخدمة مقاصد التنمية»، ومعناها «الربط بين الإعداد التربوي ومطالب التنمية الصناعية والاقتصادية، وذلك عن طريق توليد المهارات المتعددة، المتخصصة والمتطورة، التي تقتضيها هذه التنمية»، ثم «إعداد نشء قادر على تحسين هذه النوعية وترقية هذه القيمة، وذلك بما تجهزه به من فضائل عقلية وخلقية»[٨١].

مع أنه ينتبه في مواضع عديدة إلى أن مهمة السلك التربوي تتعدى مسألة تطوير التقنية، إلا أنه يقع في فخ المثالية، فالمعرفة التي يؤسس لها التعليم هي «معرفة من أجل المعرفة ذاتها»، وإلى «التشوق إلى اكتسابها والدأب على إنمائها هي أغراض خليقة بأن يقصدها الإنسان بنفسه»[٨٢]. ويرسّخ التعليم قيم «البحث والاستكشاف لتوسيع نطاق المعرفة الإنسانية»، وتصبح خصائص الروح الجامعية هي «الإيمان بالحقيقة،

---

(٧٧) زريق، **هذا العصر المتفجر: نظرات في واقعنا وواقع الإنسانية**، مج ٢، ص ٦٣٧.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٦٤٠.

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٤١.

(٨١) زريق، «نحن والمستقبل،» ص ١٣٦٩.

(٨٢) زريق، **هذا العصر المتفجر: نظرات في واقعنا وواقع الإنسانية**، مج ٢، ص ٦٤٤.

وبأنها أنفس قيمة بالوجود، [. . .] والإيمان بالعقل سبيلاً إلى استكشاف الحقيقة»[٨٣]، ثم تصير نسبة المبالغ التي تعطيها الدولة للتعليم، هي الغاية للحصول على «تقدير جيد» من المؤسسات الدولية[٨٤].

تغيب تماماً مسألة توحيد الخيال العربي، وبناء جماعة متخيلة تعبّر عنها قومية عربية، باعتبارها وظيفة أساسية من وظائف التعليم والتربية في المراحل التي تتم فيها عملية بناء الأمة، والتي من المفترض أن يُنظّر لها قومي عربي مثل قسطنطين زريق، وتحضر بدلاً عنها «خبرة المربي»، الذي يحرص على إثارة مشكلات التعليم كلها، مناهج ومؤسسات وتجهيزات ومعلمين وطلبة وإداريين.

لا يتنبه صاحبنا ضمن مؤلفاته إلى أن العقلنة الشاملة للحياة التي تنزع إليها العقلانية الأداتية تؤدي إلى لاعقلانية تتعامل مع الذوات الاجتماعية باعتبارها مسامير في آلة، فـ «أجهزة الدولة بطبيعتها تقيّد المواطنين بمعاملتهم بمثابة أشياء للإدارة، وتخضعهم لتصنيفها ولقوانينها الفاقدة للإحساس من جرّاء برودها»، وهو أمر يعني، كما يقول هابرماس، «فقدان العاملين إدراك الحياة وحرية المجموع، فتصبح حينها الذات باردة القلب، لأن هذا القلب يتحول إلى «قلب رجل أعمال، فهو محتجز في دائرة موحدة الشكل لعمله، لا يمكن لخياله أن يمتد ولا أن يعتاد درباً آخر لتصوُّر الأشياء»[٨٥].

يغيب الإدراك الذي ربما سقط مستسلماً أمام الإبهار التنظيمي للدول الغربية المتقدمة، بأن العقلانية الأداتية التي يطلبها زريق تؤسس لتغييب قطاعات شعبية واسعة وإبعادها عن السياسة، لأن «المهمات التقنية لا تطرح ضمن نقاش بين الناس، وتطرح في إطار محايد يحتاج إلى خبراء وتكنوقراطيين يوفرهم النظام، وهذا يؤدي إلى إخضاع الجماهير شيئاً فشيئاً إلى عملية «نزع للتسييس»، وبقدر تنامي المسائل العملية والتقنية وإقصائها

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٦٤٥ ـ ٦٤٦.

(٨٤) زريق، «مقدمة،» ص ٤١.

(٨٥) يورغين هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية؛ ١٧ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٧٥ ـ ٧٦.

عن الحيّز العام «يصبح الرأي العام السياسي معطّل الوظيفة»[٨٦]، هذا الأمر هو الذي جعل هابرماس يرى أن هنالك «صراعاً بين عمومية نقدية وعمومية موظّفة لخدمة استراتيجية الاستخدام»[٨٧].

في هذه الحالة المنشودة لحالة التعليم عند زريق تولد معرفة قائمة على «تقسيم العمل وجهاز سيطرة يرسخ بيروقراطياً»، وتُحقّق تعاوناً فاعلاً فقط في «حالة إقصاء الرأي العام السياسي»، ولا تقاد أي عملية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية إلا بوساطة أناس عاملين تقنياً، ويمتلكون لغة تقنية خاصة بهم لا يستطيع أحد غيرهم التواصل بها[٨٨].

يقودنا هذا الجدال إلى ميشيل فوكو الذي ينفي أن تكون السلطة منحصرة بجهاز الدولة، بل إن السلطة تنتشر في كل مجالات الحياة، وليست القوة هي وحدها المظهر التأديبي، بل إن وظائف من نوع الترتيب والتوزيع والتصنيف في سلاسل التنظيم والتقنين، هي المظاهر الأهم التي تتموضع فيها السلطات[٨٩].

المجتمعات الحديثة «يمكن أن ينظر إليها على أنها مجتمعات "انضباطية"، لكن الانضباط لا يفهم هنا باعتباره مرادفاً لمؤسسة ولا حتى لجهاز، بل هو على الأصح لون من السلطة. أساليب وفنون تتخلل سائر أنواع الأجهزة والمؤسسات لربطها من جديد وتصل بينها وتجعلها تتضافر ممارسة نفسها بطريقة جديدة». ويضطلع هذا اللون «بإشاعة النظام والانضباط داخل أدق مستويات الحقل الاجتماعي»[٩٠]، إنه «أسلوب في علاقات السلطة في وظيفة، وتشغيل وظيفة في علاقات السلطة»[٩١].

ربما لهذا السبب تصادم مع جمعية العروة الوثقى التي كان هو

---

(٨٦) يورغين هابرماس، **العلم والتقنية كـ «أيديولوجيا»!** ترجمة وتحقيق حسن صقر (كولونيا، ألمانيا: منشورات دار الجمل، ٢٠٠٣)، ص ٧١.

(٨٧) أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ص ١٠٠.

(٨٨) هابرماس، **العلم والتقنية كـ «أيديولوجيا»**، ص ١٣٤.

(٨٩) جيل دولوز، **المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)**، ترجمة سالم يفوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٣٥.

(٩٠) المصدر نفسه.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

أحد مؤسسيها، والمنظِّرين لها في فترة شبابه، حتى حصل الطلاق النهائي في أواسط عام ١٩٥٤. عندها كان على رأس إدارة الجامعة الأميركية في بيروت، حينما ترأس اجتماع مجلس الجامعة الذي اتخذ قرار حلّ الجمعية.

برّر العظمة موقف زريق هذا «أخذاً بموضوعية العلاقات والإجراءات الإدارية وانضباطها التي كثيراً ما شدد على أهميتها وضرورتها»، ولم يكن ليسمح للطلبة بالتعبير عن آرائهم مع خرقهم للقوانين أو «الاصطدام بالدولة»[٩٢]، مع الإشارة إلى أن رئيس الجمهورية آنذاك كان كميل شمعون، رجل الولايات المتحدة الأمريكية في لبنان.

من الغريب بعد ذلك كله أن يعتبر زريق سبب قيام الشعوب العربية على أنظمتها، هو «ثورة على تخلّفها التقني، وعلى العلل الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي تعبث بها»، فهي تحس أن تحقيق الكرامة المرجوّة ليس «رهيناً آخر الأمر بالحرية الخارجية فحسب، بل هو مرتبط أولاً بالقدرة الداخلية: القدرة على اقتباس الأساليب الحديثة في تطويع واستغلال الموارد والإنتاج والتنظيم، وعلى اللحاق بركب الشعوب المتقدمة تقنياً وعلمياً»[٩٣]، فدولة العقل كانت على مدى التاريخ هي «دولة الإبداع، والإنتاج، والقدرة الحقيقية القائمة آخر الأمر على الإنتاج والإبداع»[٩٤].

ظنَّ قسطنطين زريق أنه بدعوته إلى اعتناق التقنية واقتباس الآلة، إنما هو يعوّض على مسألة سياسات الهوية التي بقيت لديه جانباً من جوانب الحيّز الخاص، فالقومية مكانها البيت تربية وأخلاقاً، شأنها شأن الدين، وفي الخارج فإن الآلة هي ربّ المجتمع؛ هي التي تحركه وتضمن له الحرية والاستقلال.

---

(٩٢) العظمة، **قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين**، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٩٣) قسطنطين زريق، «علم النكبة (١٩٦٥)،» في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، مج ٤، ص ١٦٧٤.

(٩٤) قسطنطين زريق، «غياب دولة العقل (١٩٦٩)،» في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، مج ٤، ص ١٦٨٨.

خاتمة

سعى هذا النص إلى إضافة مساهمة جديدة، في ما يخص أحد أهم الشخصيات التي ذاع صيتها القومي في القرن العشرين، وأحد الآباء الروحيين لاتجاهات متعددة، وحركاتٍ سياسية وقومية انتشرت في مختلف بقاع العرب.

يميل هذا الفصل إلى اعتبار قسطنطين زريق مربياً أكثر منه مفكراً قومياً، وأنه استفاد من تجربته الحياتية أكثر من استفادته من كراريس الفلسفة والفكر النقدي؛ فمؤلفاته تحمل خليطاً من منظومات فكرية متعددة، ليس أولها وآخرها الماركسية التي عاداها طوال حياته، تم تبيئتها لصالح تاريخ خطيٍّ واحد، يقرّ بمركزية أوروبية تحكم تطور المجتمعات.

لهذا اقترب زريق المؤلف، من تحديد رولان بارت لمعنى الكاتب، حيث «المؤلف شخص حديث. وهو، من غير شك، منتوج من منتوجات مجتمعنا»[٩٥]. ثم ظهر بوضوح أن نصوصه «مصنوعات من كتابات مضاعفة. وهو نتيجة لثقافات متعددة، تدخل كلها بعضها مع بعض في حوار، ومحاكاة ساخرة، وتعارض»[٩٦].

المكان الذي تجتمع فيه هذه التعددية، بحسب بارت، ليس الكاتب، بل القارئ. فـ «الكاتب هو الفضاء نفسه، وفيه تكتب كل الاستشهادات نفسها دون أن يضيع منها شيء. فالكتابة مصنوعة منها، وإن وحدة النص ليست في أصله، ولكنها في القصد الذي يتّجه إليه»[٩٧]، أي إن التحليل في هذا تناول قسطنطين زريق بوصفه قارئاً وليس كاتباً؛ فهو اليد الثانية التي تقوم بإعادة كتابة المكتوب وتبيئته بما ظنَّ أنه يخدم المستقبل العربي.

---

(٩٥) رولان بارت، **نقد وحقيقة**، ترجمة منذر العياشي، الأعمال الكاملة؛ ٣ (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٤)، ص ١٦.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٩٧) المصدر نفسه.

هو الذي انبهر من العقلانية الشاملة في «بعض المجتمعات الغربية المتقدمة»، ثم بشّر بها، ودعا إلى اقتباسها بوصفها سبيلاً للحرية والكرامة الإنسانية، وغفل أن هذه العقلانية الأداتية، على حدّ تعبير فوكو، جعلت الإنسان غارقاً «مباشرة في ميدان السياسة، فعلاقات السلطة تمارس تأثيراً مباشراً عليه؛ إنها تستثمره، تسمه، تروّضه، وتعذّبه، تفرض عليه أعمالاً، تلزمه باستعراضاتٍ وتطلبُ منه إشارات». فهي شكل آخر من أشكال «الديكتاتورية» الحداثية إن صحَّ التعبير، حيث «لا يصبح بالإمكان تشغيل الناس بصورة فعّالة ومربحة إلا عندما يكونون قد أُسروا في نظام إخضاعي»، ولا يصير «الجسد قوة مفيدة إلا إذا كان بآن معاً جسداً منتجاً وجسداً خاضعاً»[٩٨].

لعل أكثر الصعوبات التي واجهتنا هي أن كثيراً من الذين تناولوا كتابات زريق، ربطتهم به علاقة روحية أو عاطفية، أضعفت بدورها من النزعة النقدية التي لا بدّ من أن تُعالَج بها نصوصٌ أصبحت الآن في عدادِ الكلاسيكيات. ولأنها أغفلت إعمال قلم النقد فيها، فإنها، من حيث لا تدري، قلّلت من قيمتها المعرفية، وانتشلتها من الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي.

لعلَّ من أبرز النتائج العمومية حول اتجاه زريق انحباسه، بعكس نديم البيطار، في المنهج الدايكروني عندما حاول إعمال العقل العلمي في تحليله الظاهرة القومية، وهو ما أدى إلى تقصّي الرومانسية القومية، بطريقة ألطف من سابقه، إلى الحيّز الخاص. وهذا وجهٌ آخر لما فعله البيطار، كما تبيّن في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

تميزت، إذاً، اتجاهاتٌ من الجيل الثاني للقومية العربية بإضافة الصبغة العلموية إلى موضوعة القومية العربية، وحين فعلت ذلك، واجهت المركّب الرومانسي باعتباره إشكالية حقيقية أمام صرامة

---

(٩٨) أوبير دريفوس وبول رابينوف، **ميشيل فوكو ـ مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج أبي صالح؛ مراجعة مطاع الصفدي، مشروع مطاع الصفدي للينابيع؛ ١ (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص ١٠٤.

المنهجية. وعندما هاجمت ذاك المركب وأقصته، وجدت نفسها، ويا للمفارقة، غادرت فكرة القومية العربية بوصفها مزيجاً جدلياً من العلم والأيديولوجيا.

لذا كان على الخطاب القومي العربي في مرحلة التجديد، أن يستعيد ما فقده الجيل الثاني، وأن يعيد الاعتبار إلى علمية الرومانسية، عبر التشديد على فهم «الخيال» و«الشعور» باعتبارها مقولات علمية لا يمكن صرامة العلم الحديث أن تتجاوزها، وهذا ما سيتبيّن في الفصل القادم.

الفصل الرابع

التخيّل بوصفهِ مشروعاً سياسياً
جدلُ القومية والديمقراطية عند عزمي بشارة

«صاحبنا نسبيةٌ على رجليْن لكنها تحملُ مطلقاتٍ حيثما حلّت. . .»

عزمي بشارة، **فصول.**

«دولة ـ أمة = سلطة»

عزمي بشارة، **المجتمع المدني.**

تمهيد

تبيّن في الفصلين الماضيين من خلال تحليل خطابات كلٍ من نديم البيطار ومحمد عزة دروزة، أن الجيل الثاني من دُعاة القومية العرب في أثناء سعيهم إلى إضافة الصبغة العلمية على الفكر القومي العربي، قاطعوا الجانب الرومانسي من الفكرة، إما بمحاولةِ هجرها نهائياً كما فعل البيطار، وإما بإرجائها إلى الحيّز الخاص وقصرها على التربية كما عمد إلى ذلك زريق، وكان من أهم نتائج هذا الوضع، انحصارهم إما بالمنهج السايكروني، وإما بالمنهج الدايكروني، وذلك في سبيل اللحاق بالحداثة الغربية.

يحاول هذا الفصل رصد التجديد الذي أضافه عزمي بشارة إلى الفكر القومي العربي، في مرحلة يبدو هذا الأخير أنه اختبأ خلف الشعارات والأحزاب الأيديولوجية، وينقسم التحليل إلى ثلاثة محاور. يأخذ المحور **الأول** على عاتقه فهم مراجعة بشارة لفكرة القومية العربية، بوصفها جماعة متخيلة يؤسس لها المتخيل، حيث المتخيَّل واقعي تشيّده أدوات تخيّلٍ حديثة مادته اللغة، ليصبح فعل التخيل الجمعي مشروعاً سياسياً لبناء أمةأمة مواطنية حديثة داخل الكيان القطري.

أما المحور **الثاني** فيحقق في طبيعة النقلة الفلسفية التي حققها بشارة عبر تأصيله جدلية بين كلٍ من مركّب القومية ومركّب الديمقراطية في الفضاء العربي، لتخرج القومية العربية معه من أداة أو غاية كما كانت عند سالفيه، إلى صيرورةٍ حداثية لا يمكن فصلها عن مركبات الحداثة الأخرى مثل الديمقراطية. ويتجاوز بشارة الفصل المعرفي بين المركبين عبر إقامة جدلية بين جدليتي الجوهر والوجود الهيغلية، بعد أن انحبس من كانوا من قبله في إحداهما.

ويرصد المحور **الثالث** التجديد النظري الذي أجراه بشارة في الفكر القومي العربي، وذلك بقلبِ مقولة دعاة القومية العربية الكلاسيكية: أمةٌ ممتدةٌ من المحيط إلى الخليج، لتصبح في أنضج لحظةٍ من الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي: أمماً مواطنية وقومية ثقافية جامعة.

أولاً: حالة الحداثة المشوّهة وانفجار سياسات الهُوية في الفضاء الاجتماعي العربي

قامت الفصول السابقة بتحليل ثلاثة نماذج من مفكري القومية العربية، شكلت انتقالات مهمّة في تصورها لـ «مشكلات» الواقع العربي أولاً، وبالتالي تحديدها لمفهوم القومية ثانياً. ومن نافل القول إن تلك الانتقالات عكست تعقّد الآفاق لمشاريع أرادت بصورة أو بأخرى بناء أمةٍ تملك فضاءها وتظفر بإرادتها السياسية.

لكن أزمة الواقع العربي تعقّدت في العقود الثلاثة الماضية، بحيث أصبح ما تنكّرت له المشاريع آنفة الذكر واقعاً يصعب تجاوزه. إذ رسّخت منتجات «سايكس بيكو» الحدود القطرية، وارتبطت بها، ونمت على ضفافها برجوازيات محليّة، نقلت حلم الوحدة العربية الاندماجية إلى خانة المستحيلات.

لو توقّفت الأمور هنا لهانت، بل تعدّى ذلك ظهور حدود سياسية وثقافية جديدة، داخل الحدود القُطرية، كان سببُها ضعف الدولة العربية ورخاوتها، وإزالة مهمة بناء الأمة ولو كانت داخل الحدود القُطرية، عن أكتافها، لتتغلغل بعد ذلك نخب مستعمَرة تنطق باسم هويات جزئية؛

طائفية ودينية، لتعيد تركيب الهوية عبر مؤسسات اجتماعية مسنودة بمشاريع هيمنة استعمارية، وباتت تلك النخب من القوة بحيث إنها لم تنجح في ممارسة سياسات هوية جديدة فحسب، بل نظّرت لها تحت أقنعة العلمية ونقد الرومانسية.

أدّت المساواة التي أنشأها دُعاة القومية العربية، بين الفكرة القومية والوحدة العربية الاندماجية، وعدم التفكير بممكنات أخرى إلى أن ينحو هؤلاء المثقفون إما لاحتقار الدولة القُطرية، وتشييدهم مشاريع فكرية وسياسية مبنيّة على تجاهلها وكأنها غير موجودة، وهو أمرٌ أدّى إلى مغادرة القومي العربي الميدان السياسي، والتقوقع خلف الأوراق والكتب حيناً، والانزواء خلف أحزاب وتشكيلات شعاراتية، وكل هذا وذاك باسم الجذرية. وإما النزوع إلى تقزيم القومية العربية نفسها، باعتبارها مسألة أخلاقية كما تبيّن عند تحليل طروحات قسطنطين زريق في الفصل الثالث، أو بتهميش ركنها الأساس؛ اللغة العربية، والانتقال إلى صفِّ السلطة، كما توضّح في الفصل الثاني عند نديم البيطار.

١ ـ حالة الحداثة المشوّهة في الفضاء العربي

يمكن اعتبار حالة الحداثة المشوّهة التي ابتلعت الفضاء العربي، أحد إفرازات ما وُصف في أواسط السبعينيات بـ «الرأسمالية المتأخرة»، وهي انتقال نمط الإنتاج الرأسمالي من «عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها»، الأمر الذي أدّى إلى عولمة علاقات الإنتاج الرأسمالية، و«نشرها في كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلي ودوله»، وبهذا المعنى تصبح العولمة هي «رسملة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره»[١].

(١) صادق جلال العظم، «ما هي العولمة؟،» **الطريق** (بيروت)، السنة ٥٦، العدد ٤ (تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٩٧)، ص ٢٠، أورده السيد يسين في: **العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، السيد يسين... [وآخرون]؛ تحرير أسامة أمين الخولي (بيروت: المركز، ١٩٩٨)، ص ٢٨.

بحسب ديفيد هارفي، أدّى هذا التطور في المستوى الكوني إلى عملية «انضغاط الزمان ـ المكان»، التي كان لها وقعٌ «تحريفي» على العلاقات الاجتماعية[٢]، لتولّد بدورها تغييراً في «الممارسات المكانية والزمانية التي تضمّنت فقداناً للهوية مع المكان وانقطاعاً جذرياً متكرراً عن أي معنى للتواصل التاريخي»، لتنكشف على «أنقاض انهيار حواجز المكان» معان جديدة له على نحو يؤكد الهويات المحلية، ويبعث من جديد نهوضاً للسياسات المحلية والمناطقية، والعضوية[٣].

تستطيع الدولة القومية التي أنجزت عملية بناء الأمة أن تحتوي انبعاث الهويات المحلية عبر تحويلها إلى أهواء ثقافية تتحاور في ظل نظام ديمقراطي، أما الكيانات التي لم تنجز بعد بناء أممها، ومنها بالطبع الحالة العربية، فإن الدولة الفاقدة أصلاً شرعيتها تعجز عن أن تكون وعاء حاوياً لهذه التناقضات، بل تلجأ في أغلب الأحيان إلى التصرف وكأنها جسم هوياتي يتحالف مع جماعات هوية من دون أخرى لتدعيم شرعيته، فتساهم في تعميق التشويه لاستفادتها من تناقضاته، وهو أمرٌ يؤدي إلى أن تصبح الحداثة في الفضاء العربي حالةً مرضيةً لا بدَّ من تقويم مسارها.

ينطلق هذا الفصل بما يقطع مع مقولات يعجُّ بها كثيرٌ من الأدبيات الفكرية العربية، تشير إلى أن المجتمعات العربية تعيش حالة من الازدواجية بين التمسك بالتقاليد المتوارثة من ناحية، والإقبال العشوائي على اقتباس كل ما يرد من الخارج، فتجعل الفضاء العربي متجمداً في نظام زمني ينتمي إلى العصور الكلاسيكية، معتبرة القبيلة والعشيرة والطائفة ظاهرة متجمدة وعابرة للزمن؛ لا تاريخية.

بالعكس من ذلك، يرى بشارة: أن لا «شيء يُعاد إنتاجه كما كان»، حيث الفضاء العربي تشوبه حداثة مشوّهة. مشوّهة لكنها حديثة. أنتجها

---

(٢) ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي**، ترجمة محمد شيّا؛ مراجعة ناجي نصر وحيدر حاج إسماعيل، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٣٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

وأعاد إنتاجها اكتمال بناء السوق الرأسمالية العالمية، وانتصار رأس المال، ونجاحه في توحيد السوق العالمية بمركز صناعي متطور وهوامش مرتبطة به يشوبها تشويهٌ بنيوي، أدّى «إلى نشوء أيديولوجيات محلية متعصبة وحركات أصالة (Authenticity) دينية، وإلى أنواع مختلفة من سياسات الهوية»(٤).

إن علاقات الإنتاج في المجال العربي لم تأخذ منحاها الطبيعي، كما هو الحال في المجتمعات الغربية التي أنتجت فيها السوق دولة قومية، وذلك لأسباب متعددة تتعلق بالاستعمار والديكتاتورية اللذين قاما عبر قيودهما الاقتصادية والثقافية والسياسية الاستعمارية بعملية «احتجاز التطور»(٥) الذي ولّد استثنائيةً تخص المجتمعات العربية في عصرنا، حيث ظهرت حداثة، «تكمن في كونها حطّمت ما كان قائماً، دون استبداله بالمجتمع المدني القائم على وحدة غير عضوية بين أفراد»(٦).

يعرّف عزمي بشارة الحداثة المشوّهة ويصفها بأنها «غير عضوية، تطورت بناء على جدول أعمال (الآخرين)، لا بناء على جدول أعمالنا أو حاجاتنا. والشكل الذي اتخذته هذه الحداثة هو الرسملة المشوهة والهجينة لعلاقات الإنتاج، مما أدى إلى قيام رأسمالية غير منتجة، كومبرادورية تابعة بالتصدي لمهمات التحديث، جنباً إلى جنب مع بيروقراطية ورأسمالية دولة (قطاع عام) ما لبثت أن فشلت في أداء مهماتها بانتهاء مراحل التراكم الأولي»(٧).

---

(٤) عزمي بشارة، «إسرائيل والعولمة: بعض جوانب جدلية العولمة إسرائيلياً،» ورقة قدمت إلى: **العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية،** ص ٢٨٢.

(٥) حول «احتجاز التطور» ودور الاستعمار في إعاقة الانتقال والتطور، انظر: سلامة كيلة، **التطور المحتجز: الماركسية واختيارات التطور الاقتصادي الاجتماعي في الوطن العربي** (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ٢٠٠٣)، ص ٤٥ ـ ٨٤.

(٦) عزمي بشارة، «مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين،» في: برهان غليون... [وآخرون]، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية،** سلسلة دراسات وأبحاث (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣)، ص ٩١.

(٧) عزمي بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٣)، ص ١٠١.

يحطّم هذا الشكل من أشكال الحداثة العلاقات الريفية من دون أن يُحلَّ محلّها نظاماً رأسمالياً أو اقتصاداً صناعياً ليستوعب الهجرة إلى المدينة. وفي الوقت نفسه ينتج ـ وعملية التثاقف مع الغرب والتحول إلى سوق لبضائعه ـ حاجات «لا يستطيع النظام الاجتماعي/ الاقتصادي القائم تلبيتها؛ فالحداثة في شرقنا، تنتج الحاجات وتنتج عدم القدرة على تلبيتها في الوقت ذاته»(٨).

زاد من حدّة هذه الظاهرة، عظيمة الأثر، ازدياد تأثير وسائل الاتصال ودخولها إلى كل بيت، بشكل لم يعد بالإمكان أن يجري التعامل معها باعتبارها موضوعاً ثانوياً، أو «جزءاً من المبنى الفوقي. بل كعامل أساسي ينتمي اقتصادياً إلى المبنى التحتي للمجتمع ويساهم بشكل مباشر في تشكيل شخصية الإنسان المعاصر»(٩).

تفرض حالة الحداثة المشوّهة شكلاً من فوضى الهويات، أي إن الشرائح الاجتماعية المختلفة تميل إلى إنشاء هوية في داخل الهوية، وفي بعض الأحيان تصبح الهوية الجزئية طاغية على الهوية الجامعة، بخاصة عندما تتدخل العوامل الاقتصادية، وعلاقات المصالح، وهو ما يسميه بشارة «سياسة الهوية»(١٠)، أي الميل إلى إحياء هويات أخرى قد تعتمد على روابط عضوية أو ثقافية.

من أبرز عوامل هذا التشويه تحويل «الثقافة الشعبية الريفية الطابع في المجتمعات التقليدية، إلى ثقافة جماهيرية من خلال الهجرة من الريف إلى المدينة»، فمع طغيان الثقافة الجماهيرية، تتعزز «مكانة الأسطورة مرة

---

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) من المهم الإشارة إلى أن وجه الحداثة في هذه التشكيلات ينبع من وعيها الارتدادي لشخصيتها، ومن الممكن ملاحظة ذلك بشكل واضح في مفهوم الطائفة في لبنان، فقيادة الطائفة في أغلب الأحيان علمانية، وتدرك أن الروابط العضوية المُعاد إنتاجها رجعية، وتكرس هوية جزئية على حساب هوية جامعة، لكنها مع ذلك تستمر في ممارسة «سياسات الهوية»، للحفاظ على مصالحها كرأس للطائفة. الأمر كذلك في فلسطين، ولكن بشكل أقل حدة، ويمكن ملاحظة دعم الفلسطنة في مهرجانات الرقص الشعبي والتراثي التي تُجيّر لصالح شكل تقليدي من القطرية، ومرتبطة بالتسوية السلمية وبأجندة حل الدولتين. انظر بهذا الخصوص: عزمي بشارة، «في الذاكرة والتاريخ،» مجلة **الكرمل**، العدد ٥٠ (١٩٩٧)، ص ٤٥ ـ ٥١.

أخرى في ثقافة المثقفين ذاتها، عائدة إليها عبر قناة الأيديولوجيا»[١١].

ثمَّ يعمّق ذلك أن الدولة العربية لم تتطور في السياق العربي «عضوياً من خلال علاقة القوى الاجتماعية المحلية: رأس المال، السوق، المجتمع المدني»، كما لم تقم بتوحيد قومي للاختلافات ولجزئيات المجتمع المدني ومصالحه المتضاربة. و«إنما جُعلت وعاء خارجياً يحتوي هذه التنوعات. في مثل هذه الحال تسجل القوى التقليدية نوعاً من المقاومة لأنها قوى طاردة عن المركز»[١٢].

قامت هذه الدولة التي سقطت بـ «المظلة» بتشكيل المؤسسات التي تحتاجها، وبتأميم البقية باعتبارها جزءاً من عملية الاستقلال، لتمارس بعد ذلك رقابة لصيقة على المجتمع. ولأنها كانت نتاجاً لعملية تجزئة استعمارية، ظلت «تعاني من أزمة شرعية وضعف بناء المجتمع»، فسعت إلى، ونجحت في تكوين قطاعات اجتماعية تربطها بها علاقات المصالح[١٣].

للتعويض عن نقص الشرعية، مارست بسياساتها خليطاً من «الإرهاب والبراغماتية السياسية والخطاب السياسي الذي يشمل لماماً من الحداثوية والإسلاموية والشعبوية»، ولأنها ذات طابع متذبذب بين الدولة الشمولية، وهي أضعف من أن تكون كذلك، وبين اختراقها الجزئي للمجتمع المدني[١٤]، فإنها تُساهم في «هيمنة خطاب سياسي هو خطاب الخاسرين من الحداثة»[١٥].

نفهم من هذا المنطلق أنه لا وجود لتشكيلات ما قبل حداثية في الفضاء العربي، بل هي تشكيلات حداثية مشوّهة، قامت بإعادة إنتاج العلاقات العضوية ما قبل الحداثية حماية لمصالح نخب معيّنة، فالقبيلة

---

(١١) بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة**، ص ١٥.

(١٢) عزمي بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧)، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(١٣) ورقة عزمي بشارة التي قدمت إلى: **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي: وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من ٢٩ شباط إلى ٣ آذار ١٩٩٦** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧)، ص ٤٠٢.

(١٤) بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، ص ٢٤١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

والطائفة هي تطويرات حديثة مشوّهة لأشكالها التاريخية السابقة، أي إنها تشكيلات اجتماعية مصنوعة ولا يجوز أن نصفها بأنها تقليدية، ولا أنها حداثية، بل هي كيان اجتماعي (بَيْن بَيْن)، لديها وعي ارتدادي نحو ذاتها، ولوظيفتها الاجتماعية.

ومن البديهي القول وفق هذا المنطق إنه «لا شيء يُعاد إنتاجه كما كان»، فإعادة إنتاج العائلة تأخذ وظيفة أيديولوجية للإجابة عن أسئلة الهوية عند الإنسان الحديث[16]، والحداثة التي فُرضت من الخارج لم ولا، تترك الناس على تقليديتهم. «لقد تغيرت رؤيتهم للعالم تماماً، ولم يبقَ شيء كما كان عليه حتى معنى وظيفة التقليد تغيرت»[17].

تقود عملية احتجاز التطور إلى احتضان المجال العربي لمجموعة من الأنساق المنتمية، وفق التاريخ الخطي، إلى أزمنة مختلفة عدة، فالقطاع الحكومي يتجاور مع البناء القبيلي والطائفي، والتحديث تحمله فئات تقليدية محافظة[18]، بينما قد تفرز هذه البنى الهجينة عند بعض الفئات الأخرى «مزاجاً ثورياً راديكالياً»، يعرّفه بشارة بأنه «مزاج سياسي خالص؛ لأنه يصرّ على الخلاص الشامل بناء على نفي وتدمير الأوضاع القائمة كلياً، وبشكل جذري، وبناء مرحلة جديدة»، ويصحب هذه المزاجية تكتيك محافظ، تبرره «ضرورة الحفاظ على البقاء من أجل المتابعة الثورية»[19]. وباختصار، «إنَّ وجود مؤسسات جمعية، خارج الحداثة المشوّهة القائمة غير ملوّثة بلوثتها، هو وهم، مجرد وهم»[20].

٢ ـ ما بين الهوية و«سياسات» الهوية

تعجّ الأدبيات السياسية بتأريخ وافٍ حول النزوع الإمبراطوري الأمريكي بعد انهيار المعسكر الاشتراكي في بداية تسعينيات القرن

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(١٨) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٢٤٤.

(١٩) بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة**، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٢٠) بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، ص ٢٢٧.

الماضي، وتشرح خططاً ذاع صيتها في حينها مثل «الشرق الأوسط الكبير» و«الشرق الأوسط الجديد»، التي تسعى إلى تقسيم المقسّم، عبر قومنة الدين، والعرق، والمذهب، وإعادة صناعتها بما يخدم أقلمة المنطقة العربية.

مع أن فكرة ردّ الشعوب العربية إلى هويات «ما قبل حداثية»، كانت واردة بحسب الأنظمة السياسية التي تعاقبت على البلدان العربية في القرن الماضي، إلا أن الجديد في الهجمة الإمبريالية في عصر العولمة، هو إمكانية إنتاج هويات جزئية، بعد أن تكثفت وسائل الإعلام ودخلت كل بيتٍ ومقهى.

تساوقت نخب عربية «نيوليبرالية» مع سياسة المحافظين الجدد، وأخذت على عاتقها التنظير للهويات الطائفية والعشائرية باعتبارها ضداً للهوية العربية الجامعة، وما زاد من قوة هذه النخب ولادتها على ضفاف أنظمة الحكم العربية، ولأن هذه الأخيرة غير ديمقراطية، فكان من البديهي حصول تزاوج بين الثروة والسلطة، وتوالد الفساد وإنتاجه بما يخدم الحدود الهوياتية السياسية.

زاد من قوة الشريحة الأخيرة انتشار التعليم الجامعي بشكلٍ واسع النطاق ضمن الحدود القطرية، واعتباره من فئات اجتماعية واسعة في المجتمعات العربية مصدراً للرزق، والتشغيل في قطاع الخدمات والحكومة وما يسمى مؤسسات المجتمع المدني، الأمر الذي سوف يؤدي إلى ظهور قطاع من المتعلمين ترتبط مصالحهم بالأنظمة السائدة في القطريات، لتتصيّد الانتكاسة الفكرية القومية وتروّج لحالة التفسخ إلى الجماعة العضوية باسم لحظاتِ ما بعد الحداثة.

تنضمّ إلى هؤلاء طائفة أخرى من المثقفين الذين استسلموا لتسلطية الأنظمة العربية، لتدعو جهاراً إلى تقليعة المجتمع المدني الذي لا علاقة له بالدولة، أي إنه منفصل عن المجتمع السياسي، مستشهدة على ذلك بما حصل في بلاد شرق أوروبا إبان تفتّت المعسكر الاشتراكي، حيث قادت اتحادات طوعية وأحزاب وجماهير الحراك الاجتماعي هناك.

قام هؤلاء بتحويل طابع الصراعات الناجمة عن الاختلاف، التي

كانت من قبل «تتخذ شكل صراع على فاعلية أو عدالة هذه المنظومة الاجتماعية الاقتصادية أو تلك»، إلى «صراعات بين «نحن» و«هم». و«نحن» أياً كانت حدودها، و«هم» مهما شملت ليست برامج سياسية أو فكرية، ولا حتى عقائد»[٢١].

كانت الحركات الوطنية والقومية في السابق تتعامل مع الهوية «بشكل واعٍ، كهوية قومية وكأداة لبناء الدولة الحديثة ذات السيادة»[٢٢]، لكن مع تعثّر عملية التحديث والفشل في إتمام المهام الوطنية الديمقراطية، مارست تلك النخب الجديدة ما يسميه بشارة «سياسات الهوية»، عبر تعيين ذاتها ناطقة باسم الهوية وباسم الدين باعتباره هوية وليس عقيدة، وذلك وسيلة لجمع الناس من حولها من أجل الانتصار في صراع القوى والسيطرة على المجتمع ومقدراته. وكلما ازداد التعصب لهذه «الهوية»، ازدادت قوى النخب الجديدة التي راهنت على الهوية، تستثمرها باعتبارها رأسمالاً رمزياً «من أجل الوصول إلى السلطة والمشاركة في تقسيم الكعكة القومية»[٢٣]. وبالطبع ينتج من ذلك أدلجة للهوية والانتماء الذي لا بدّ له من أن يحمل في طياته «تعصباً وفكراً وحدوياً نحو الداخل ومعادياً للحزبية والحريات باعتبارها مدعاة لتشتت الأمة واستمراراً لمحاولات شقّها من الخارج»[٢٤].

لا يمكن عند بشارة، «معالجة موضوع الهوية من دون الاستدراك والتمييز بين «الهوية» و«سياسات الهوية»، على الرغم من العلاقة الجدلية بينهما، فرغم استناد الثانية إلى الأولى، فإنها لا تنفكّ تعدّلها وتعيد تركيبها، كما تخلق هويات جديدة باستمرار». ومع أن الذات الاجتماعية منذ أقدم الأزمان ما كان بإمكانها أن تعيش بلا هوية، أي من دون جماعة تنتمي إليها، إلا أن الهوية باعتبارها موضوعاً للبحث والتفكير هو

---

(٢١) عزمي بشارة، **الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي: تحليل في خضم الأحداث** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٩٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

موضوع حديث، يقوم الفرد الحديث بالتفكير انعكاسياً بها[٢٥]. فيكتشف «الإنسان الديكارتي الذي يحضر وجوده أمامه عندما يفكر بها، أن عدداً كبيراً من الهويات التي أخذها كمسلّمات هي هويات حديثة العهد، أكثر مما كان يتصور في السابق، وأن أدوات إنتاجٍ واتصالٍ صمّاء مثل الهاتف والصحيفة والسيارة والشارع المعبد والضريبة والمقهى قد أنتجتها، وأن الاستعمار قد عدّلها تعديلاً أكيداً، وأن الدولة عادت وحوّلتها إلى نسق في كتب التدريس»[٢٦].

ثم يكتشف أن البشر الآخرين «يعتنقون هويات مصطنعة ومركّبة أخرى»، ويدرك «أنهم لا يشتقون اشتقاقاً من هوياتهم، وكذلك لا تشتق مصالحهم من هذه الهويات، ولا من الصراع مع هويته»، ثم «يخطو خطوة أخرى خارج الكهف عندما يعلم أن الهويات ليست في حالة صراع، وإنما البشر هم في حالة صراع»، والبشر هم الذين حوّلوها إلى «أداة في المواجهة، في تأكيد الذات ونفي الآخر، ومع تحويل الهوية إلى أداة في الصراع، تتغير أيضاً وظيفتها وبالتالي طبيعتها»[٢٧].

الهوية في هذا الإطار ليست مجرد بُنية فوقية تحملها البنية الاقتصادية والاجتماعية، كما تزعم الماركسية المبتذلة، بل هي «سقف وبيت وملجأ وحيّز للعيش». هي مبنى متين «له داخل، وله خارج ـ والخارج والداخل مهمان لفهم المبنى كله. ونمط البناء وتصميمه ذو علاقة بدرجة تطوّر من يعيش فيه اقتصادياً واجتماعياً»[٢٨]، فـ «الطبيعة الجديدة لقوى الإنتاج تربط بطبيعة نشاطها بين ما كان يسمى البنى التحتية والبنى الفوقية مباشرة ودون وساطة الوعي الطبقي، وبشكل يجعل النماذج النظرية التي وضعت خصيصاً لتفسير العلاقة بينهما تبدو فائضة وفاقدة لدورها»[٢٩].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٢٩) بشارة، «إسرائيل والعولمة: بعض جوانب جدلية العولمة إسرائيلياً،» ص ٢٨٢.

عندما يتم اختراق هذا المبنى ونقده «تبرز أمامنا معالم سياسات القوة والسيطرة بكل عظمتها البراغماتية، هنا يتضح العقلاني وراء الغيبي، وحسابات المصالح خلف العصبيات والتشنّج، والوظيفة من وراء الأسطورة والخرافة، والقوة الاقتصادية والسياسية الكامنة خلف الانتماء»[٣٠]، باختصار؛ تنكشف سياسات الهوية.

لا يعني هذا أن أيديولوجية القومية العربية لا تمارس سياسة هوية أيضاً. لكنَّ فرقاً عظيماً بين «سياسات» الهوية التي يمارسها النيوليبراليون العرب ووكلاء مشروع المحافظين الجدد، وبين تلك التي يفترض أن تنفّذها حركة قومية ديمقراطية. سبق وتمّ الإشارة إلى أنَّ عزمي بشارة وضّح أنه في ظل غياب طبقة وسطى حديثة واسعة وعلاقات تبادل «ضمن اقتصاد داخلي قوي، تجد القوى الوطنية والقومية ذاتها، مضطرة على التشديد على الهوية والتراث وغيرها كمركبات للانتماء الوطني، وكتعويض عن غياب الاقتصاد الوطني والمؤسسات السياسية والنقابية والمدنية والسياسية الوطنية الجامعة»، وهذا هو ديدن تلك الحركات في الموجات المتأخرة من القومية[٣١].

إن سياسات الهوية المتساوقة مع مشروع الهيمنة الأمريكية ذات نزعة تشطيرية، ليس على مستوى زيادة شرعية الدويلات القطرية، بل على مستوى تجزئة وتشطير المجتمع الواحد داخل الدولة الوطنية، لـ «يتوقف العرب أن يكونوا عرباً»[٣٢]، ويتخيلون أنفسهم طوائف وعشائر، لها كيانها الاقتصادي والثقافي، وسيادة على حدودها التافهة.

ثانياً: مأزق الخطاب القومي العربي والهروب من نظرية الدولة

بحسب عزمي بشارة احتقر الفكر القومي العربي سابقاً الدولة القطرية الناشئة إلى حدّ أنه لم يُبد اهتماماً بها، و«لم يعرف كيفية التعامل

---

(٣٠) بشارة، **الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي: تحليل في خضمّ الأحداث**، ص ١٩٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٣٢) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ١٩٢.

معها فكرياً إلا كمرحلة انتقالية نحو الوحدة أو كإرث تجزئةٍ استعمارية»، وبالتالي لم «يطوّر نظرية في الحكم ولا مطالب دستورية، ولا توقّعات من الدولة القائمة، وهذا بالطبع لم يؤدّ إلى زوال الدولة بل إلى منحها حرية فائقة»[٣٣]، فأنتج ذلك «استثنائية عربية معاصرة تكمن في أن المبادرة لم تفلت من يد أي نظام، وبقي النظام يمسك بزمام عملية الإصلاح تقدماً وتراجعاً»، وفي «حالات عديدة بقي يملك حتى المبادرة للتراجع عن إصلاحات قام بها»[٣٤]، هذا أدّى إلى كارثةٍ اتخذت «شكل هروب الفكر القومي العربي من نظرية الدولة»[٣٥].

يعود رفض التعامل مع نظرية الدولة إلى مساواة بعض دُعاة القومية بين شرعية الدولة العربية القطرية وبين وجودها، إذ أدّى عدم الاعتراف بشرعية الحدود القطرية إلى تعامله معها باعتبارها غير موجودة، فأنتج بالتالي مقاطعة للميدان السياسي الجديد الذي نشأ عليها، ويرى بشارة أنّ تلك المسيرة أدّت إلى الفصل بين الأمة والمجتمع المدني، ما قاد القومية إلى التحوّل إلى أيديولوجيا حزب أو دولة، وإلى توكيل مهمّة التحديث إلى الدولة التسلطية[٣٦].

المطبّ الأخير هو الذي جعل الفكرة القومية تعاني من «ضمور في السياسة وتضخم في فكرة القومية كهوية وكثقافة»، ليقود إلى ازديادٍ في «وزن المركّب الأيديولوجي في القومية وذلك في تعويض وظيفي عن الانخفاض في مركّب الممارسة العملي، وكأن الفائض الأيديولوجي بديل عن النقص في الواقع»[٣٧]. وعمّق انعدام الممارسة من «طوباوية الأجوبة النظرية التقريعية الغاضبة، التي تشكّل الوجه الآخر للغة المتحجّرة

---

(٣٣) بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، ص ٢٥٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٣٥) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ص ٢١٧.

(٣٦) عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، ص ٣٣٣.

(٣٧) عزمي بشارة، «في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة،» ورقة قدمت إلى: **الحوار القومي ـ الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية**، أبو يعرب المرزوقي... [وآخرون]؛ تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٤٩.

والخشبية. فكلتاهما لغة هامش بعيدة عن حياة الناس وحيوية العمل السياسي والاجتماعي»[٣٨].

أدّى ذلك بالحركات القومية إلى تحويل الانتماء الثقافي والسياسي إلى عقيدة غيبية تستند أساساً إلى وجود هوية عربية ثابتة غير متغيرة، تستند بدورها إلى خصائص موضوعية مشتركة بين العرب وثابتة في التاريخ بدلاً من بناء المؤسسات الحديثة، بوصفها جزءاً مهماً من بناء الأمة الحديثة[٣٩]. وباختصار، أعاد هذا المأزق إنتاج ما كانت صيرورة الفكر القومي العربي قد تجاوزته، ويتجلّى ذلك على سبيل المثال، من خلال إهمال الإنتاج الفكري لنديم البيطار الذي تُشكّل إسهاماته في القومية العربية تجاوزاً حقيقياً لماهية الهوية. وهو الذي دفع، كما سبق ولاحظنا، إلى انجرافه أيضاً في هذه الدوامة، في عزلة نظرية مزدرياً الناس والسياسة. فعالم المفكّر، عنده، هو «ما يقرأ ويطالع، إن عالم كتبه يمثّل عادة، بمفاهيمه وأفكاره والتزاماته الأخلاقية، عالماً أكثر واقعية، بالنسبة له، من عالم الناس».

هكذا عاش داعي القومية في عالم ذهني تعدّى حدود التجربة، ووقع في خطاب نقائض أيديولوجية، على حدّ تعبير الجابري، ادّعى فيها وعيه معرفة ما وراء الواقع، ثم أفرز نقائض من النوع الذي «يرجع إلى كون العقل الذي ينتجها يتعامل مع الممكنات الذهنية لا مع المُعطيات الواقعية»[٤٠].

تخلّي القوميين العرب عن عملية استكمال بناء المؤسسات في ظل الدولة العربية القطرية خلّف فجوة في الفضاء السياسي والاجتماعي، أدّى إلى أن يملأها تياران رئيسان: الإسلام السياسي الذي شغل جانباً واسعاً من الاجتماعي مؤجلاً في معظم الأحيان الإجابة عن سؤال الحكم

---

(٣٨) عزمي بشارة، **أن تكون عروبياً في أيامنا** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٩)، ص ١٦.

(٣٩) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ص ٢١٦.

(٤٠) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٤٠.

لأسباب لا يتسع لها المجال هنا، وفئات اجتماعية «نيوليبرالية» ارتبطت مصالحها بالحدود القطرية، وبكسر حدود الانفتاح الاقتصادي المعولم لصالح قوى المركز الاقتصادي.

من المهم التمييز بين اعتكاف القوميين العرب خلف الشعارات ومقاطعتهم للدولة القطرية المستجدة، وبين غضّ النيوليبراليين العرب نظرهم عنها، فأولئك عزلوا أنفسهم بالرفض، وهؤلاء فصلوا نظرياً بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، معتبرين أن الأخير يمكن أن يسيّر نفسه بنفسه من دون دولة، مضمرين خلف ذلك تشريعاً وقبولاً لأنظمة الحكم الاستبدادية التي بدورها تحفظ لهم مصالحهم.

يُبيّن عزمي بشارة أن الدافع الأساس من وراء تنصيب المجتمع ضد السياسة أو المجتمع ضد الدولة الرائجة حالياً في الوطن العربي، ليس موازنة الاستبداد. فلو كان الأمر كذلك، للزم «تفعيل المجتمع في السياسة وليس العزوف عن السياسة، فمن دونها يكون المجتمع إضافة لتخلّفه عن الدولة، بما في ذلك اجتماعياً، غابة من الرأسمالية التابعة»[٤١].

لا يعني تقلّص الدولة، بحسب بشارة، نموّ المجتمع المدني، فالقراءة التاريخية تثبت أنه لم يتطور في الغرب تعويضاً عن ضعفها، بل حصيلة التطور المتوازي للدولة القوية[٤٢]. وعند هذا المفترق يتضح أنّ المفهوم المعياري للمجتمع المدني لم يكن في صيرورة الحداثة هناك سوى وجه آخر للأمة، وهما وليدا العملية التاريخية نفسها[٤٣].

تثبت التجربة العراقية أن «المجتمع المجرّد أو المتجرّد من الدولة لا ينتج ديمقراطية، ولا مواطنة، ولا مجتمعاً مدنياً، بل ينتج «حرب الكل ضد الكل»، وجماعات مباشرة أوليّة عضوية يحتمي بها الأفراد. ولا تثبت هذه التجربة عدم إمكان بناء الديمقراطية على أساس المواطنة،

(٤١) بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، ص ٩٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

بل تثبت أن الدولة العربية لم تنجز مهمة بناء الأمة الوطنية. وهي لم تنجح في بناء أمة لا على أساس قومية محلية إثنية بديلة للقومية العربية»[٤٤].

ما سُمّي في السياق الغربي إذاً بـ «المجتمع المدني»، هو في حقيقة الأمر مرحلةٌ متطورة من «الأمة» بعد استكمال بنائها، ووفق هذه المقولة يمارس المؤلف في كتابه الجديد مزيداً من التحديدات بين المفاهيم، ويراقب وفقها ما أفضى إلى «المسألة العربية»، التي هي «أكبر قومية معاصرة لم تحظ بحق تقرير المصير، بالتحول إلى أمة ذات سيادة، ولم تحظ بفرصة الصراع بعد ذلك للتحول إلى أمة من المواطنين»، والتي أدّى تعليقها إلى أغلب المشاكل والظواهر التي يعانيها العرب اليوم، بدءاً من دولة الاستبداد وانتهاءً بسياسات الهوية ذات الأثر التدميري في المجتمعات العربية.

لكن أليس وجود عدد هائل من التشكيلات المؤسساتية في الوطن العربي تعبيراً عن وجود مجتمع مدني، بخاصة أن عدداً لا بأس به من هذه المؤسسات يُعبّر عن بُنى مدنية واتحادات طوعية؟ يجيب بشارة أن «بُنى المدينة ليست بالضرورة حداثية، و«قد تكون بنى محافظة تعوّض عن القرية المفقودة». بل قد تقود فردية المدينة إلى «تذرير العلاقة مع الأمة إلى علاقة مباشرة دون وساطة البُنى الاجتماعية المحطمة، كما يحوّل الأمة إلى نوع من البُنى الجمعية العامة التي لا تقلّ قمعية عن البُنى التقليدية، ولكن تقلّ عنها حميمية»[٤٥].

كما إن جزءاً كبيراً من هذه التشكيلات يتلقى أمواله من مجتمع مدني آخر، أي إن أدوات إنتاجها خارجية، بخاصة أن جلَّ تمويلها قائم على المساعدات الخارجية، فهي «غير قادرة على تقديم حماية للأفراد أمام تعسّف الدولة، ولا هي قادرة على إعادة إنتاج ذاتها كأحد مظاهر السوق المحلية»[٤٦].

(٤٤) بشارة، **أن تكون عروبياً في أيامنا**، ص ٢٥.

(٤٥) بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، ص ٢٢٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

بعض آخر من المؤسسات هو «نتاج الجهد المدني الجماعي المستمر في بناء الأمة»[٤٧]، فالاستعمار «لم يجزّئ أمة عربية قائمة بقدر ما أعاق نشوءها، في مرحلة كان بناء المجتمع المدني يعني فيها بناء الأمة»[٤٨]، وأدى التحول عن مهمة البناء السالفة، وتوكيل مهمة التحديث إلى الدولة التسلطية، إلى ازدهار مفهوم المجتمع المدني في الثقافة السياسية العربية لاستيعاب المؤسسات التي فشلت في إنجاز المهمة. الفصل بين الأمة والمجتمع المدني الذي اعتمدته النخب الجديدة، كان أحد الأسباب الأخرى لانزواء القومية العربية باعتبارها أيديولوجيا ضمن أيديولوجيات عدة[٤٩].

يبرز الأثر الاستعماري، إذاً، بوصفه معيقاً رئيساً لعملية «بناء الأمة»، ويحوّلها بدلاً من ذلك إلى عملية «بناء السلطة» وترسيخ حدودٍ هوياتية بدلاً من الحدود الوطنية، عبر التحالف مع برجوازيات «نيوليبرالية» مستفيدة من علاقات اقتصادية تابعة وناتجة من حالة التجزئة. ومما لا شك فيه أن بناء الدولة، بحسب مشاريع الهيمنة الاستعمارية، يأتي عبر إضعافها وتشديد بنيانها لمواجهة الشعوب، وخلق حدود ثقافية وهويات جزئية، تستطيع من خلالها شرعنة ذاتها.

لذا فإن أبلغ ردٍّ على الأثر الاستعماري في الحالة العربية هو مواصلة ما تمّ التخلّي عنه، عبر تشديد الجهد المدني لبناء المؤسسات الوطنية، وانتزاع التوكيل الضمني إلى الدولة، مع مواصلة طرح سؤال السلطة وشرعية الحكم، وهذا لا يتأتى إلا بالتعامل مع الحدود القطرية والنضال لتحويلها إلى وطنية، عبر توليفة من العمل السياسي والاجتماعي تؤسس في نطاق «الكيان» العربي الواحد مجتمعاً مدنياً نحو الداخل وأمة نحو الخارج.

يتطلّب هذا الأمر أن يقوم دُعاة القومية العربية بتجديد الفكر القومي، ليتضمن في ما يتضمن، نظرة فحصية ناقدة لماضيه الذي سقط

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤١

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

في تحويله إلى عقيدة غيبية، أدت إلى تغييب الديمقراطية من جهة، وإلى تطويره بما يكفي للرد على النزعات التجزيئية المستجدة، وبما يستفيد أيضاً من التراكم المعرفي حول موضوع اللغة والقومية، من جهة أخرى، وهذا ما يحاول القسم التالي توضيحه من خلال تناول المساهمة التجديدية التي أضافها عزمي بشارة في التأصيل الفكري للقومية العربية.

ثالثاً: التخيُّل بوصفه مشروعاً سياسياً

أدى انحطاط الفكرة القومية العربية الكلاسيكية إلى تجمّد فلسفتها، وإعادة اجترارها من دُعاة القومية المعاصرين، وسبق المثقفون العرب ذوو النزعة النيوليبرالية إلى استلهام طروحات مختلفة، لتشريع إنتاج هويات جزئية باسم نقد رومانسية الفكرة القومية، وباسم الاختلاف الثقافي.

أصبح من الضروري تجديد فلسفة الفكر القومي، بعد أن أصبحت الهويات الطائفية والعشائرية مستجداً لم يكن بهذا البروز في المرحلة الكلاسيكية، وهو أمر جعل القوميين العرب لا يبادرون إلى طرح سؤال الهوية بمنتهى الجدية، لأن الهوية العربية الجامعة كانت أمراً محسوماً بالنسبة إليهم، ولا تشكّل لهم مصدراً حقيقياً للقلق. أما الآن، وبعد أن أعاد الاستعمار أشكلة الهوية، وباتت سياسات الهوية سلاحاً تستخدمه نخب كمبرادورية، فلزم على الفكر القومي العربي أن يُعيد مراجعة نفسه.

صاحب تعقّد بنية المجتمعات والأنظمة العربية في العقود الأخيرة، تطورٌ معرفي بخصوص موضوع القوميات واللغة، فرض نفسه وأصبح غير قابل للتجاهل، حتى وصل الأمر إلى اعتبار أحدهم أن هنالك تشابهاً بين كل من اللغة والسوق بوصفهما عاملين من عوامل تطور النظم الاجتماعية، فالمقايضة اللغوية قد تقابل في كثير من الأحيان المقايضة النقدية، وهو الذي مهّد لتأسيس مباحث حول رأس المال اللغوي الذي «يسكن في الذاكرة كما تسكن الأموال في الخزنة»، فتداول الألفاظ والمعاني يماثل تداول السلع في السوق[٥٠].

---

(٥٠) Ferruccio Rossi-Landi, *Linguistics and Economics* (The Hague: Mouton, [n. d.]), pp. 151-152.

المقايضة لا تتم إلا عبر أدوات مقايضة. من هنا تبرز أهمية أطروحة بندكت أندرسون حول وسائل الطباعة ودورها في تشكيل القوميات الحديثة، فظهور الرأسمالية الطباعية، وانتشار الكتاب والصحيفة التي تطورت بدورها إلى وسائل إعلام جماهيرية أخذت تتطور تدريجياً مع الزمن، هي التي أدت إلى أن تتحول اللغة إلى رأسمال مثلها مثل النقود، ثم هي التي أدت إلى تشكيل سوق لغوية تساعد في بناء الأمم الحديثة، كما فعلت السوق الاقتصادية بحسب النظريات الاقتصادية الكلاسيكية[٥١].

سوف يأخذ بشارة على عاتقه صدَّ ما يمكن أن يتقنّع بالعلمية، مُخفياً أسفل منه نزعةً تشطيرية، تحت معاطف استعمارية، استلهمت في ما استلهمت طروحات نيوليبرالية، مقنعة حيناً باقتصاد العولمة، وحيناً آخر بثقافة تنادي بالاختلاف مقابل الهوية العربية الجامعة.

١ ـ إشكالية اللغة العربية باعتبارها مادة للتخيّل

يستثمر بشارة الكشف النظري الذي حققه بندكت أندرسون في أصول القوميات الحديثة، الذي يرى أنَّ ظاهرة القومية بزغت بعد رأسملة الطباعة وتكاثر المطبوعات باللغات المحلية وانتشار التعليم والصحافة المكتوبة لتصبح جماعةٌ من البشر ضمن إقليمٍ محدد قادرةً على أن تتخيّل نفسها باعتبارها فاعلاً جماعياً[٥٢]، ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ تركيز أندرسون انصبَّ على نشوء ظاهرة القومية المبكّرة، بما فيها تلك المجتمعات التي قطنها مهاجرون في أمريكا اللاتينية، وفعل الهجرة كما يعلّق بشارة هو انفكاكٌ من الجماعة العضوية ما قبل الحداثية وانخراط في جماعة متخيلة حديثة[٥٣].

لهذا السبب يطوّر بشارة نظرية أندرسون، فبموجب هذا التعريف

---

(٥١) للتفصيل حول رأسملة الطباعة، انظر الفصل المعنون بـ «لغات قديمة، نماذج جديدة،» في: بندكت أندرسون، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب؛ تقديم عزمي بشارة (بيروت: دار قدمس، ٢٠٠٩)، ص ٩٣ ـ ١٠٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ١٠٤.

(٥٣) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ص ٢١٣.

يمكن اعتبار الطائفة والعشيرة والإثنية هي أيضاً جماعات متخيّلة إن «عبرت حدود القرية أو البلدة، وإذا كان ممكناً تصوّر الانتماء لها كما لو كان انتماء لجماعة»، لذلك فإنَّ اعتبار القومية جماعة متخيلة لا يكفي للتعبير عن خصوصيتها، ويلزم للتخصيص والتعيين أمران أساسان آخران: **الأول** أدوات التخيل. **والآخر** تخيّل حدود سياسية، وإدارية، ولغوية، وجغرافية، لكن «أكثر التعريفات خصوصية للقومية هو تخيّلها سيدة، أي ذات سيادة، وذات إرادة سياسية، وهو البُعد الكفيل بتعريف القومية وإعادة تعريف الأمة، وهو البعد الذي يجعل اللقاء[٥٤] بين فكرة الأمة وفكرة القومية أمراً طبيعياً»[٥٥].

في الفضاء العربي يمكن الطائفة أو القبيلة أن تكون جماعة متخيّلة، لكن من غير الممكن أن يتمَّ ذلك عبرَ أدوات تخيّل خاصة بها، لأنَّ هذه الأخيرة ليست من إنتاجها. إنَّ أدوات التخيّل لأي جماعة متخيلة هي: **أولاً** اللغة وكل ما يتصل بها من وسائل إعلام وبرامج تعليم ونشرٍ وصحافة، **وثانياً** التاريخ والتراث المشترك، وبالطبع فإنَّ الطوائف والعشائر في حدود الوطن العربي لا تمتلك الأداة الرئيسة المتمثلة باللغة، وتشترك وغيرها بالتاريخ والتراث، لكنّها لا تمتلك تراثاً مخصوصاً بها، فالذاكرة التي تضمّ التاريخ والأدب والملاحم والبطولات. . . إلخ، هي «عربية إسلامية، أو مستمدة من وطنية محلية معادية للاستعمار في مرحلة عروبة الحركات الوطنية حتى قبل أن تصوغها الأيديولوجية»[٥٦]، أي إنَّ هذه الأدوات عابرة لحدودها، ولا يمكن الذات الاجتماعية العربية عبرها أن تتخيل نفسها فرعونية أو بابلية.

مع ذلك، من الممكن أن تتمّ قومنة الطوائف بوسائل أخرى عبر «سياسات الهُوية»، واستحضار نزعات ما قبل حداثية، ولأن تلك النزعات

---

(٥٤) اللقاء وليس التطابق طبعاً، حيث سبق أن ميّز بشارة بينهما بشكل واضح، كما سنشير إلى ذلك لاحقاً، لكن التمييز هو الذي يجعل اللقاء والتقاطع مفهوماً.

(٥٥) تقديم عزمي بشارة لكتاب: أندرسون، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ص ٢٦ ـ ٢٩.

(٥٦) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ص ٥٤.

انهارت أيضاً بانهيار أدوات تخيلها، ولا يمكن تخيّلها بـ «عيونٍ حداثية»، فإن العنصرية والعدوانية ركنان أساسيان لبقاء هذه الخيالات التي تجد في أنظمة الاستبداد سنداً لتدعيمها، ليتمّ «تحويل كل صراعٍ وخلافٍ بالفكر والمصالح إلى صراعٍ بين انتماءات وممثليها»(٥٧).

لا تكفي إذاً هذه الأدوات للتمييز بين الهويات المسخ المستجدّة، ومن الطبيعي بعد ذلك أن تعمد هذه البُنى المشوّهة إلى صناعة تمييزات أخرى، وتؤسس لمرجعيات أخلاقية متعددة السقوف، تعمل على إضافة تحديدات أخرى مصطنعة في الحيّز العام، وبالتالي مصادرته، وينتج من ذلك تعثّر أي تحوّلٍ ديمقراطي.

عندما يحدث ذلك، أي عندما تنجح الجماعة الوشائجية في فرض ذاتها كياناً سياسياً، تصبح عضوية الفرد في الجماعة تكسبه حقوقاً في الدولة؛ لأن الجماعة تملك الدولة أو جزءاً منها، ثم تصير «حيازة أسهم في الجماعة تعني أن الانتماء هو نوع من الملكية والتملك، والمقصود هو أن المواطن يملك الجماعة وهي تملكه»، وعندما تدّعي جماعة ما ملكية الدولة، فإن «تأكيد هوية الجماعات الأخرى تصبح مسألة معارضة واعتراض على هوية «الجماعة التي تملك الدولة»، ويصعب حتى على الأعضاء في الجماعة التي تملك الدولة تجاوز هذه الهُوية والتحرر منها»(٥٨)، وذلك على خلافِ التصوّر الحديث للمواطنة، كما وضّحناه سابقاً(٥٩).

لا يفرّق أندرسون، بحسب بشارة، بين الأيديولوجيا القومية الواعية

---

(٥٧) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٢٤٦.

(٥٨) بشارة، «في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة،» ص ٧٤.

(٥٩) يقول عزمي بشارة: «الطائفية نوعٌ متخلفٌ من سياسات الهُوية تفترض أنها لا تشكل إحدى هويات الإنسان، بل هويته الأبرز، وهي أيضاً هويته السياسية التي تحكم العلاقات مع أبناء ملّته وأبناء الملل الأخرى. وفي حالة رفض الإنسان لهذه الهُوية التي لم يخترها كهوية سياسية أو ثقافية له وتجمعه رغماً عنه بأفراد لا شيء قيمياً يجمعه بهم، يتمّ فرضها عليه إما لأن النظام الحقوقي لا يعترف به كياناً فردياً مواطنياً بلا طائفة، وإما لأن أبناء طائفته والطوائف الأخرى يفرضون عليه هذه الهُوية، كما يفرضون عليه من يتحدث باسمها». انظر: بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (ط ٢)، ص ٢٢٧.

لذاتها، بوصفها حركة توحيدية لبناء أمة تتوافر فيها أدوات تخيّل حديثة ونموذجها الموجات الثانية والثالثة من القومية، وبين قومية مبكرة «قامت بفعل الدولة الرأسمالية المبكرة، القائمة على دولة الملكية المطلقة»، ذات الحدود السياسية الواضحة وعلى رأسمالية الطباعة، والأخيرة هي «ظاهرة أيديولوجية ثقافية فكرية (من المتخيل)»، قامت تدريجياً ببناء أدوات تخيّلها[٦٠].

كانت الطائفة الدينية بوصفها جماعة عابرة للقارات والحدود هي أيضاً جماعة متخيّلة عند أندرسون، لكنها في حالة أوروبا انهارت بانهيار أدوات تخيّلها: من انحسار اللاتينية باعتبارها أداة تواصل للإنتلجنسيا وحتى تراجع سلطة الإكليروس على خيال العامة وزمنهم وأجندتهم[٦١].

أما في الحالة العربية فـ «بقيت اللغة العربية لغة قومية لم تستحدث كما الفرنسية من اللاتينية، كما لم تتحول اللهجات المحلية العربية إلى لغات. ففي حالة العرب والعربية أصبحت اللغة المقدسة لغة قومية»[٦٢]، وهذه الخصوصية التاريخية هي التي أدت في العصر الحديث إلى بروز تيارات الإسلام السياسي موحّدةً بين الأمة والدين لتفكر وتتصرف بمفاهيم أمة دينية واحدة، فمادة التخيل هنا تصلح لذلك لالتحامها العضوي بالقرآن العربي[٦٣].

هذا يعني أنَّ الإسلام السياسي، هو أيضاً ظاهرة حديثة، ولّدها المخيال الحديث[٦٤]، إذ أدى «انفصام العالمين الذي جاءت به الحداثة»، إلى «نزوع

(٦٠) تقديم بشارة لكتاب: أندرسون، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها،** ص ٣٠ ـ ٣١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٤) يقول مارتن هايدغر: «إنّ العمليّة الأساسيّة للعصور الحديثة هي غزو العالم من حيث هو صورة متمثّلة. ففي العصر الإغريقي العظيم، بل وفي العالم الوسطوي المسيحي نفسه، كان من المستحيل قيام شيء مثل تصوّر العالم. أمّا الحداثة فلم تقم كما هي إلا عندما أصبح الإنسان ذاتاً، والعالم صورة متمثّلة». انظر: Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by William Lovit (New York; London: Garland Publishing, 1977), p. 137.

أو رد فعل في الحيز الديني من أجل إعادة الوحدة بين الدين والسياسة، أي إلى توجّه هجومي نابع من وعي الانفصام والمعاناة النابعة من هذا الوعي من ناحية، ومن الناحية الأخرى أدت عملية الانفصام إلى نزوع في الحيز السياسي نحو القداسة، تجلّى في تقديس قيم دنيوية مثل: الحزب، والقومية، والدم، والأرض... إلخ.، بعد أن تمت علمنتها. ورغم توفر الشكلين في الشرق والغرب فإن الشكل الأول [أي الإسلام السياسي] هو الشكل الرئيسي لرد الفعل على الحداثة في شرقنا العربي الإسلامي، والشكل الثاني هو الشكل الرئيسي لرد الفعل على الحداثة في الغرب»[٦٥].

يتعارض اقتراح بشارة مع، بل ويتجاوز، أطروحة الكاتب الأمريكي بنيامين باربر في كتابه **الجهاد ضد عالم ماك**، الذي يرى أن العولمة بصبغتها الأمريكية أفرزت هوية تميل إلى الوحدة العقيدية والتضامن في دول العالم الثالث، أو ما يسميه هو «الجهاد»، التي بدورها شنّت حرباً ضد الدولة القومية وضد الديمقراطية عبر البحث عن هوية ما قبل حداثية بديلة[٦٦]، ومكمن التعارض هو اعتبار الأطروحة الأخيرة التي تناقلها بعض المثقفين العرب بهوس مبالغ به[٦٧]، الإسلام السياسي، ظاهرة ما قبل حداثية، ومعاملتها وكأنها رابطة عضوية أو إثنية.

لا شكّ في أن البُعد الثقافوي في هذه الأطروحة بارز، إذ إن المدّ السياسي الإسلامي انفجر في العالم العربي والإسلامي قبل أن تنفجر «الماكدونالدية»، والأثر الذي خلّفته الحداثة عم وجه الكرة الأرضية الشمالي والجنوبي، وإن اتخذ أشكالاً مختلفة بسبب تقدم/ تخلّف علاقات الإنتاج.

ليس هنالك من داعٍ للقلق إذاً، من ناحية استراتيجية، من ظاهرة المدّ السياسي للإسلام في الفضاء العربي، فمعمعان السياسة والنقاشات

---

(٦٥) بشارة، «مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين،» ص ١٠٠ - ١٠١.

(٦٦) Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy* (New York: Ballantine Books, 2001), p. III.

(٦٧) انظر على سبيل المثال احتفاء هاشم صالح بأطروحة باربر في كتابه: هاشم صالح، **معضلة الأصولية الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦).

التي تدور في الحيّز العام، بيّنت للحركات الإسلامية «عدم تمكّنها من أن تصبح تياراً رئيساً في مجتمعاتها إلا حين تتحوّل بالتدرج إلى حركات وطنية تضع أهدافها داخل حدود الدولة، وتتصرف في سلوكها السياسي البراغماتي كأن الأمة ذات العلاقة تقع ضمن حدود الدولة، أو تشترك مع القومية العربية في التعامل مع واقع ومفهوم الأمة العربية»[٦٨]، ويؤدي ذلك لاحقاً وتدريجياً، عندما يتهذّب المخيال، إلى أن تكوّن تحالفات سياسية واجتماعية مع قوى أخرى داخل الحدود الوطنية.

ليس هنالك من إمكانيةٍ لتصوّر ديمقراطية قائمة على مبدأ الانتماء إلى جماعة، فالهُوية الفرعية بمجرد تحققها سياسياً سرعان ما تفرز نُخباً تنطق باسمها في سبيل الانتصار في صراع القوى والسيطرة على المجتمع ومقدّراته، وبالطبع فإنَّ ذلك لن يؤدي إلى توازن قوى كما يدّعي البعض، بل يقود إلى التشديد على الاختلاف، والنزوع إلى رسم الحدود والفواصل داخل المجتمع الواحد من جهة، ويقود من جهةٍ أخرى إلى ارتباط الهُوية بالسلم الاجتماعي والسياسي على مستوى الجماعة الواحدة، ليغيب بذلك الخير العام الذي هو روح الديمقراطية.

لا يخفى على القارئ إذاً، أنَّ كتاب **في المسألة العربية** ـ مثل أي مشروع في العلوم الاجتماعية ـ يقلعُ من منطلقٍ أيديولوجي، لكنه هذه المرة ليس القومية العربية، بل الديمقراطية بوصفها أيديولوجيا، وهو على أيِّ حال لا يخفي ذلك، ويعلن نفسه مقدمة لبيانٍ ديمقراطي[٦٩]، ويتوصّل بمنهجٍ علميّ أنّه لا يمكن في الفضاء العربي تحقيقها سوى بالتمسّك بالهُويّة العربية، وهي الرابطة الحداثية الوحيدة التي تجمع أغلبية الأفراد بصفتهم مواطنين لا مجاميع متحاربين.

تبرز لدينا إذاً، هنا معادلةٌ جديدة بالغة الأهمية: القومية العربية ضرورية للديمقراطية العربية. الهدف إذاً، هو الديمقراطية، والقومية متلازمة ضرورية لأي مشروع وطني عربي ديمقراطي يحقق المواطنة. إنّها

---

(٦٨) تقديم عزمي بشارة في: أندرسون، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٦٩) على غرار البيان الشيوعي على سبيل المجاز لا المقارنة.

المسألة العربية التي يلخّصها بشارة بمقولة شديدة التكثيف: «أكبر قوميّةٍ معاصرةٍ، لم تحظ بحقّ تقرير المصير بالتحوّل إلى أمّةٍ ذات سيادةٍ، ولم تحظ بفرصة الصّراع ـ بعد ذلك ـ للتحوّل إلى أمّةٍ من المواطنين».

هذا هو بالضبط مكمن التلاقي بين القومية العربية والديمقراطية العربية، وهكذا نستطيع أن نُدرك كيف تكون العلاقة بينهما جدلية الطابع، فالأولى تمهّد الطريق للثانية عبر نفي الشرعية السياسية للجماعة العضوية التي تفترض ضمناً حقوقاً غير متساوية بحسب قوة الجماعة وحجمها ونفوذها، والثانية؛ أي الديمقراطية، تصون الحيّز العام الذي تجري عبره حوارات قاعدتها المواطنة، فتعزّز قيم التسامح وتوحّد من مفهوم الخير العام.

نحن هنا أمام تصوّر مطوّر لفكرة القومية العربية، يثبت أن القومية العربية هي ضرورةٌ سياسية من أجل تحقيق الديمقراطية وأمة المواطنة. والحال أن هذا التصور الحديث للقومية لم يكن من الممكن أن يكون لولا انتقال الفكر القومي العربي من إدراك عروبته من منظور «المقوّمات»، إلى إدراكها من منظور «التخيل»، التخيل بوصفه حالة وسطية بين الرومانسية العنصرية، والمادية العلمية التذريرية.

هذا يعني أن أفضل نضال يقوم به القوميون الديمقراطيون للرد على سياسات الهوية، هو السعي المستمر إلى فصل «العضوية في الجماعة عن مسألة الحقوق، ولكي تصير الدولة لجميع المواطنين، وليس لجماعة معيّنة تفرض علاقة ملكية مع الدولة»، لتطوير ديمقراطية قادرة على إنتاج مواطنة تصلح أساساً مدنياً مشتركاً بين منتمين إلى جماعات هوية مختلفة[٧٠].

٢ ـ التخيلّ بوصفه استعادةً للحداثة من المركزية الغربية

أحد أهم جوانب أطروحة بندكت أندرسون حول نشوء القوميات تفنيده الأقوال التي تدعو إلى التخلص من المهمات القومية، لأنها على حدّ الزعم، ظاهرة خاصة بأوروبا. حتى وصل الأمر عند كثير من

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧٤.

المنظّرين «النيوليبراليين»، ويا للمفارقة، إلى اتهام دعاة القومية بـ «مركزية غربية» (وكأنَّ مشروع الهيمنة الأمريكية بريءٌ من المركزة)، فأندرسون يركّز في تحليله نشوء القوميات، بالإضافة إلى قومية المستوطنين ضد الدولة الأم في أمريكا الشمالية وفي أمريكا الجنوبية، على بقاع أخرى في شرق آسيا وأواسطها[٧١].

لا يُقصد بالمركزية الغربية، كما يوحي المصطلح أحياناً عن حق، إلى ثقافة أوروبا التي يستهين أبناؤها بقيم الثقافات الأخرى. هذا جانبٌ واحدٌ مفضوح في صيرورة المفهوم، وشكّل بالفعل إرهاصاته الأولى كما بيّن ذلك إدوارد سعيد في **الاستشراق**، لكنه يعني الدرجة المتطورة منه، التي تُبرّر السيطرة بالاستناد إلى أسس معرفية للعلوم الإنسانية[٧٢].

بحسب عزمي بشارة الذي يستفيد بدوره من أندرسون، لا يتم التغلب على الهوية السياسية التي تفرزها الجماعة التي يعايشها الفرد وجهاً لوجه مثل القبيلة والعشيرة والطائفة، لا يتم ذلك إلا في إطار جماعة عربية متخيّلة، لا خيالية. فـ «المتخيّل هنا حقيقي، بقدر ما يعكس وجود بنية اجتماعية سياسية»[٧٣]، والأمة، بحسب بشارة، «لا تبنى من لا شيء بل من عناصر قائمة موجودة، وبوسائل تخيّلها كأمة»[٧٤].

يذكّرنا هذا بالجدلية التي أقامها إدوارد سعيد بين «البنوّة» و«التبني»، تلك الجدلية التي «تستقر في صميم الوعي النقدي»[٧٥]، فمن الضروري التمييز بين النخب الكومبرادورية ومثقفيها التي تنفّذ رغبة المركز وتطبق أجندته التجزيئية، أي تنسج علاقة بنوّة (filiations)[٧٦] بينها وبين

---

(٧١) أندرسون، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ص ١٢٥ - ١٥٢.

(٧٢) أنور مغيث، «ليفي شتراوس ونقد المركزية الأوروبية،» **مجلة إبداع للأدب والفن**، العدد ١٦ (خريف ٢٠١٠)، ص ٢٣.

(٧٣) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (ط ١)، ص ١٧٢.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٧٥) إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض (دمشق: منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٠)، ص ٢٠.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

الاستعمار، وبين ما يفعله مثقفون آخرون، من بينهم عزمي بشارة، يقاومون المركز بـ «التخيل»، ليس بوصفه ملجأً حيوياً ورد فعل لمقاومة المركز الإمبراطوري فحسب، بَلَ هو نهجٌ بديلٌ ضد «الثقافات الحواضرية، وتخريب السرديات الأوروبية [...] واستبدالها بأسلوب سرديّ جديد أكثر لُعباً وأشد قوة»[٧٧].

صحيح أن تخيّل الجماعة مسألة ربما سبقت إليها الأمم الغربية، وقامت الأمم المستعمَرة بمحاكاتها عبر جدليتها مع المستعمِر، إلا أن المحاكاة هنا، تأتي من قبل السُكان المحليين وفق ما سمّاه هومي بابا «التمدن الماكر»، الذي يستغلّ التناقض في «خطاب الاستعمار القلق»، والذي يحمل بدوره مساحةً يمكّن الشعوب المُستعمَرة من تشكيل خيالها الخاص «المكرر المشاكس»[٧٨]. فتفقد عملية محاكاة التخيل، بحسب بابا، السيطرة من يد المستعمر، وتنكسر الهيمنة بمحاكاة عملية الهيمنة ذاتها، وهو الأمر الذي يؤدي إلى أن «تصبح هوية المستعمِر والمستعمَر متجاهَلةً بطريقة تدعو إلى الاستغراب»، ليتحول هذا الشكل من الخيال إلى «خيالات تهديد»، يعمل على تمكين أشكال نشطة من المقاومة[٧٩].

عندما يواجه الاستعمار هذا الشكل من أشكال المقاومة؛ مقاومة الخيال، يعمد إلى أن «يتدخل تدخلاً قوياً في الخيالات القومية»[٨٠]، وذلك عبر تطوير شكل الخطاب الاستعماري بما يخدم إنتاج حداثة مشوّهة، أو ما يسميه هومي بابا «إنتاج التهجين»، وذلك كشكلٍ من أشكال مقاومة «المحاكاة الماكرة»، وإبقاء البنى في المستعمرات تحتَ الهيمنة[٨١].

لا شك في أنه في الحالة العربية يأخذ التدخل في الخيالات القومية شكل إعادة إنتاج العشيرة والطائفة والمذهبية بمعانيها السياسية، وهو ما

---

(٧٧) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧)، ص ٢٧٤. ويستشهد سعيد هو الآخر بأندرسون في فقرة سابقة من الصفحة نفسها.

(٧٨) روبرت يانج، **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ص ٣٠٩.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

حصل مكثّفاً في سياسات «الشرق الأوسط الجديد» الذي يعبّر من جانب عن نزعة مستمرة للهيمنة وتطوير للمركزية الأوروبية، لكنه يحمل في الجانب الآخر قلقاً من عملية المحاكاة، بوصفها استعادة أو خطفاً للحداثة من المركزية الأوروبية.

يقرن البعض عملية التخيل البديل بالتراث؛ بوصفه عاملاً مهماً في صعود بعض القوميات المعادية للكولونيالية، وبحسب تشاترجي، حمل الموروث التاريخي الهندي طاقة لبناء القومية الهندية ليصنع حداثة خاصة به تقطع مع الاستعمار، فلأنه تراث خاص بالشعب الأصلي منع «الآخر» من الولوج إليه، وساهم بتأسيس ثقافة وطنية حديثة هي بالضرورة، وليست تابعةً إلى الأيديولوجيا الحداثية الغربية[٨٢].

تتقاطع هذه الدعوات بشكل مباشر أو غير مباشر، مع تنظير «ما بعد الحداثة» الذي يهرب من الحكاية الكبرى، ويحاول الانفلات من الثمن الباهظ؛ الرعب الرهيب الذي دفع مقابل «الحنين إلى الكل وإلى الواحد»[٨٣]، وكأن الواحد أوحد لا متعدد، وكأن الحكاية الكبرى هي حكايةٌ واحدةٌ لا حكايات، وكأن الثمن الذي دفعه العرب إلى الهروب من «نزوات الخيال»، و«ما يمكن الشعور به»[٨٤]، كان أقلّ هولاً ورعباً.

لئن كان تشاترجي يعوّل على تراثٍ هنديّ «غير قابل للاستعمار»[٨٥]، أي لم تصله بعد أيدي الإمبريالية، فإن هذه المهمة، بحسب بشارة، باتت مستحيلة في الفضاء العربي، لأن الحداثة الأوروبية المفروضة من الخارج، أصابت بلوثتها كل التراث، بمعانيه الضيقة، فتغيّرت معانيه

---

(٨٢) Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), pp. 40-42.

(٨٣) جان فرانسوا ليوتار، «رد على سؤال: ما معنى ما بعد الحداثة؟،» في: **الحداثة وما بعد الحداثة**، إعداد وتقديم بيتر بروكر؛ ترجمة عبد الوهاب علوب؛ مراجعة جابر عصفور (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٥)، ص ٢٣٧.

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) تيموثي ميتشل، «مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة،» ترجمة بشير السباعي، ص ١٠٠ ـ ١٢١، في: *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 18, «Post-Colonial Discourse in South Asia» (1998), p. 111.

ووظائفه[٨٦]، فالاستعمار الأوروبي منذ فترة مبكرة اخترق واستعمل بمساعدة التنازلات العثمانية، التراث وتجلّياته من طائفة وعشيرة ومذهب.

والسعي الدائم إلى «إيجاد مرجعية تراثية استنسابية»[٨٧] تكون مرتكزاً لأي حداثة بديلة، يفتح الباب أمام نخب سياسات الهوية لأن تميّز تراثها الخاص، وتضيف إليه وتقصي منه عناصر، مساهمةً بتجزئة إضافية، بخاصة مع عدم الانسجام الكلي لعناصر هذا التراث[٨٨].

على أي حال، من الممكن تحديد قاسم تراثي مشترك بين معظم أفراد الجماعة العربية المتخيلة، وهي اللغة العربية وتاريخها الديناميكي الذي يتصل بمركبات عدة، أهمها بالطبع الإسلام. إنَّ اللغة العربية هي مادة التخيل الوحيدة التي تتشابك بالتراث العربي من ناحية، ويمكن اعتبارها من ناحية أخرى لغة قومية. إنَّ خصوصيتها باعتبارها لغة مقدسة قديمة ثم حديثة، أتاحت لها أن تكون ذات طابع مزدوج: تراثي وحداثي، وهو أمرٌ يمكن أن يحوي دعوة إشكالية الأصالة والمعاصرة بلا مغالاة.

رابعاً: جدلية القومية والديمقراطية

ناقش القسم السابق في جانب منه، سبب ضرورة المزاوجة بين كلٍ من القومية والديمقراطية، ويحاول هذا القسم تقصّي تأصيل عزمي بشارة الفلسفي لعدم اتجاه قطاع كبير من المثقفين، ومن بينهم دُعاة القومية العربية أنفسهم إلى هذا الاتجاه، بل بالعكس من ذلك، وجد أولئك تناقضاً بينهما.

كان عزمي بشارة السبّاق، بين القوميين العرب، إلى طرح هذه القضية والتأصيل لها فلسفياً، بينما فصل سابقوه معرفياً بين الفكرتين، فهم إما أنهم همّشوا الديمقراطية لصالح القومية، أو جعلوا واحدة سابقة

(٨٦) بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، ص ٢٣٣.

(٨٧) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (ط ١)، ص ١٤١.

(٨٨) من الكتابات العربية التي تدعو إلى استنساب تراثي شامل للحداثة العربية، على سبيل المثال لا الحصر: محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

على الأخرى، أو لفّقوا بينهما شكلاً وفصلوهما مضموناً. وربما كان مردّ هذا الانشطار الإقرار بالتاريخ الخطي الأحادي الذي يعبّر عن أيديولوجية حداثية متمركزة أوروبياً، كما سيتضح تالياً.

إنَّ المسألة العربية عند عزمي بشارة هي «أكبر قومية معاصرة لم تحظ بحق تقرير المصير، بالتحول إلى أمة ذات سيادة، ولم تحظ بفرصة الصراع بعد ذلك للتحول إلى أمة من المواطنين»[٨٩]. يمكن اعتبار العبارة الأخيرة تركيزاً شديداً، تلخّص الجديد في صيرورة الفكر القومي العربي، حيث انتقل داعي القومية من اعتبار القومية العربية بحد ذاتها غاية أو وسيلة، إلى اعتبارها صيرورة.

١ ـ بين جدلية الجوهر وجدلية الوجود

قبل الشروع في تحديد مفهوم القومية العربية لدى صاحب كتاب **المسألة العربية**، لا بدَّ من الإشارة إلى أن تشابكاً يظهر في الإنتاج المعرفي لديه، بين القومية والديمقراطية للمضيّ قدماً في مسيرة «بناء الأمة»، بوصفها الإنجاز الأهم لصيرورة الحداثة. فبحسب بشارة، ينبثق معظم نظريات الحداثة المعاصرة من استنتاج سماتٍ عامة بناء على «دراسة تاريخ انتقالات تمت في الماضي وفي مراحل تاريخية سابقة ومختلفة، وفي أقطار وأقاليم مختلفة»، ومع أن هذه التفسيرات يمكن أن تكون مفيدة لفهم ما جرى بأثر رجعي، وربما الاستفادة منه مستقبلاً، إلا أنها تتحول عندهم إلى نظرية عامة شاملة، فالنظرية هنا هي نموذج تفسيري لما حصل، الأمر الذي يعني سقوط الرائي في مركزية أوروبية[٩٠].

الحال أن معظم النظريات التي تحاول تفسير كيفية التحول إلى الديمقراطية تعتمد على عوامل مثل النمو والطبقة الوسطى ودرجة الرفاه والتعليم... إلخ.، وهي تجريد قاسٍ لوضع مجتمعات معيّنة، قرئت بشكل عكسي، ثم طُلب من مجتمعاتٍ أخرى، من بينها المجتمعات

---

(٨٩) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (ط ١)، ص ٢٤٥.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.

العربية، التعلم والاسترشاد بتلك التجارب بناء على اعتراف بسيادة وقدسية أيديولوجيا الحداثة الأوروبية[٩١].

يستعين بشارة في هذا الإطار بتمييز هيغل بين «جدلية الجوهر» في مقابل «جدلية الوجود»، أي التمييز بين عملية «إعادة إنتاج الظاهرة الاجتماعية باعتبارها ظاهرة نشأت وباتت مستقلة ذات حدود، أي ظاهرة تعرف ذاتها عبر إعادة إنتاج ذاتها، وبين عملية إنتاجها التاريخية كتوليد لظاهرة اجتماعية ما زالت معتمدة في وجودها على عوامل نشوئها التاريخية السابقة لها وعوامل أخرى محيطة بها»[٩٢].

هذا يعني أن أحد أسباب هذا الفهم هو تموضع المثقفين في جدلية الجوهر التي تقود إلى النقل المباشر لنماذج تاريخية أخرى، وهذا يقود إلى استيراد أعمى ومباشر من أقاليم محددة، معتبرة قيم الليبرالية والديمقراطية علاجاً سحرياً، من دون الأخذ بالحسبان أن ثمة خصوصية لأحوال العرب حيث تتنابهم حالة حداثة مشوّهة؛ حالة بيْنَ بيْن.

يتموقع مثقفون آخرون في جدلية الوجود التي تستسلم لتاريخ خطي، يتعامل مع مركبات تاريخية كبيرة لا بدّ أن تنمو حسبه، وهو أمر يقود بالطبع إلى حتمية تاريخية أوروبية ممركزة، أقصاها مقولات «نهاية التاريخ»، وأدناها القول إن إقامة نظام ديمقراطي يتطلب أكتافاً غير ديمقراطية لرفعه (ديمقراطية من غير ديمقراطيين)، بوصفها ظاهرة نتجت في أوروبا تاريخياً بفعل قوى غير ديمقراطية.

مردُّ هذا الفهم هو تصنيم الحداثة واعتبارها «جائزة»، وكأنها ظاهرة يمكن الظفر بها من خلال اتّباع شروط معيّنة. وتقود «فتشية» النظر هذه إلى عدم إدراك الحداثة بوصفها «حركة انفصال لامتناهية»، لا يكفي أن نفهمها باعتبارها «بنتُ أزمات: أزمات اجتماعية وسياسية واقتصادية ومعرفية». فالحداثة، بحسب بنعبد العالي، «ليست مجرّد انفصال عن

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦١.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٩، وبشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، ص ٨٨.

التقليد، إنّها أساساً انفصال عن ذاتها، وهو انفصال لا ينفكّ يتمّ. بهذا المعنى ربّما لن يعود للعبارة (تجاوز الحداثة) دلالة كبرى، ما دام التجاوز يشكّل بالنسبة للحداثة نسيجاً وبنية وجود، وما دامت الحداثة دوماً: حداثة الحداثة»(٩٣).

المخرج من الثنائية السابقة هو البحث عن جدلية الجدليتين: الجوهر والوجود، لتصبح القومية عند عزمي بشارة، ظاهرة حداثية تقود إلى الحداثة وتقود إليها الحداثة، وهذا يفرض تشابكاً لا تحتمله البساطة النظرية لأصحاب الاتجاهين أعلاه، وهو مبرر لأن تتلاقح مركبات الحداثة مع بعضها، فيصبح النقاش عن القومية بمعزلٍ عن الديمقراطية انزلاقاً ذهنياً لا يقدّم، ولا يفسّر الكثير.

جدلية الجدلتين هي التي جعلت الصهيونية تنتقل من «فكرة للتطبيق إلى فكرة التطبيق»، فتمضي قدماً في بناء أمّتها، وبناء الأسطورة القومية والوجود القومي، فالـ «الوجود المتعيّن للصهيونية يُمارَس من خلال علاقة جدلية بين الفكرة وواقع تنفيذها، لكنه يخلّف وراءه جدلية الفكرة مع الواقع الأوروبي». وعلى المستوى الداخلي تستوعب الصهيونية نقيضها في جدلية الجوهر عبر جدلية الوجود التي تفترض حالة دائمة من الحرب ضد آخر تحتكر بوساطته دور الضحية، ومع انتقال الصهيونية من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر فقدت الصهيونية وجودها، «ليس لصالح العرب وإنما لصالح جوهرها الجديد»، بالطبع هذه الانتقالات لم تكن لتحدث لولا استيعاب المنظومة ضمن مشروع كولونيالي أوروبي(٩٤).

لتجاوز قصور هذه الثنائية، يرى بشارة أن على الفكر العربي السياسي المعاصر أن يستدعي من جديد فكر بداية الحداثة من خلال نفي جدليّ له، فليس هنالك شيءٌ صالح لنقد الحداثة إلا الحداثة ذاتها، وما

---

(٩٣) عبد السلام بنعبد العالي، «الحداثة بَعْدية في جوهرها،» موقع الأوان: <http://www.alawan.org/الحداثة-بَعْدية-في.html>.

(٩٤) عزمي بشارة، «مائة عام من الصهيونية: من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر،» مجلة **الكرمل**، العدد ٥٣ (١٩٩٧)، ص ١١ ـ ١٢.

خطاب ما بعد الحداثة» بما فيه «نقد الاستشراق على وجاهته» في السياق العربي، إلا «إعادة إنتاج قسرية للجماعة العضوية التي لا ينفصل فيها الفرد عن المجتمع»[٩٥].

قلنا إن انحباس قطاعات من المثقفين العرب في إحدى الجدليتين، والفهم الفتشي للحداثة، أدّيا إلى الوقوع في نزعة علموية ولّدت ميْليْن: ميلاً إلى القول بضرورة الحاجة إلى خوض المعركة التاريخية بزمنيّتها وفاء لأيديولوجيا الحداثة الأوروبية، يوازيه ميلٌ آخر إلى الاستسلام للواقع العربي القائم، أو التنظير له، عبر «انتزاع للحظات ما بعد الحداثة منزوعة من سياقها التاريخي من أجل حماية وتكريس ما قبل الحداثة، أو ما تبقّى منها في الحداثة المشوّهة»[٩٦].

لا تقود النزعة العلموية في السياق العربي إلى حداثة، ولا إلى أمّة، ومن السذاجة القول إنها تقود إلى ما بعد حداثة. ولا تعوّض عن فاعلية بعض لحظات الرومانسية التي تساهم في تخيل الجماعة المتخيلة، ويرد بشارة على الاتهامات التي توجهها طائفة من «المابعديين» إلى القومية العربية بوصفها رومانسية، بأن جميع التيارات التي أسست مشاريع وحدوية ونجحت تاريخياً حملت جوانب رومانسية في أطروحاتها، حتى تلك المشاريع التي أسبغت على نفسها صفة الواقعية، «فالقومية كتجاوز الانتماء إلى أيديولوجية رئيسية، وكتيار مركزي في المجتمع، نشأت في الدول التي تأخرت في التطور الرأسمالي، وغالباً ما جاءها كتحديث قسريّ من أعلى»، و«حلت فيها القومية كرد فعل رومانسي على انحلال الجماعة العضوية ومحاولة إعادة تأليفها كـ «جماعة متخيّلة» ضد الفردية و«الانحلال» التي ميزت المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وذلك في القومية القائمة على الثقافة أو الانتماء الإثني»[٩٧].

إن هذه الاتهامات التي توجّه إلى القومية تكاد تنطلق في نقدها «من

(٩٥) بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة**، ص ٥٩.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٩٧) بشارة، **أن تكون عروبياً في أيامنا**، ص ٢٠ ـ ٢١.

افتراض أن الأيديولوجيا القومية نظرية علمية تحتاج إلى تصحيح. وهذا هو النهج نفسه الذي يتّبعه نقاد الدين الإلحاديون، كأنَّ الدين نظرية، تتميز بكونها نظرية خاطئة. ولكن القومية ليست نظرية. ويجب التمييز بين القومية ونظرية القومية. ولم توجد قومية في الشرق أو الغرب (بمفهوم قومية الدولة أو حتى القومية ضد الدولة) إلا وافترضت وحدة من هذا النوع وأسقطتها على ماض غابر [...]، وبالطبع فإن هنالك فرقاً بين القومية وتجلّياتها كثقافة وسياسة وكظاهرة اجتماعية، وبين نظرية القومية التي تبحث في ماهية القومية بما في ذلك كشف الأساطير التي تقوم عليها»[98].

بالطبع هنالك فرق بين من يعمل من الداخل عارفاً بأن لحظات الرومانسية ضرورية لتخيّل الجماعة لنفسها، وبين من يعيّن نفسه مقيّماً خارجياً ينظر بعين النقد من الخارج ليحوّل الناس والجماعات إلى أوراق علمية. فليس هنالك من يضحّي ويناضل من أجل منهج علمي، ومن المعلوم تاريخياً أن أهم عوامل نجاح الليبرالية والماركسية هو الإيمان بها كقيم، أو الانتماء إليها كجماعة، «وهذا الإيمان هو الذي يدفع للنضال. عندما يضيع الإيمان بها، فإن المنهج يصلح لتأسيس مراكز أبحاث أو حلقة نقاش أو للتحليل والتشخيص في خدمة الهدف، ولكن المنهج من دون قيم وجماعة، تؤمن بهذه القيم وينتمي إليها الناس، لا يصلح لتأسيس حركة تسعى لتحسين المجتمع، ناهيك عن السعي لعالم أفضل»، فالتضحية والشهادة تنبعان من الحب لا من القوة والمصلحة والعلم[99].

٢ ـ القومية العربية باعتبارها صيرورةً

تؤكد القراءة المقترحة السابقة، المبنية على إقامة جدلية الجدليتين بين مركب الديمقراطية ومركب القومية في الفضاء العربي، تساوي

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٩٩) تقديم عزمي بشارة في: أندرسون، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ص ٤٦.

القومية العربية لدى عزمي بشارة بالصيرورة، فالانتماء إلى القومية يتضمّن «نوعاً من المساواة المفترضة بين البشر في إطار غير متساوٍ، فتتحول إلى أداة ديمقراطية تدفع نحو الطموح للمساواة»[١٠٠]، وكل محاولة لعزل فكرة الديمقراطية عن سياقها الثقافي والقومي يودي بها ويحرفها عن مسار تطورها التاريخي الخاص[١٠١]. فالفكرة القومية «فكرة حديثة وليدة الحداثة، ومساهمة، في الوقت ذاته، في إعادة إنتاج الحداثة»[١٠٢].

عندما تصبح القومية العربية صيرورة، لا يصبح بالإمكان النظر إليها إلا بوصفها مركباً من مركبات الحداثة لا يجوز فصلها عن مركبات أخرى حسمت جدلية جوهرها مثل الديمقراطية. إذاً، القومية العربية صيرورة، والديمقراطية صيرورة أخرى، والحداثة هي الصيرورة الكبرى التي تتفاعل فيها مركباتها تفاعلاً يفضي إلى «مجتمع مدني نحو الداخل وأمة نحو الخارج».

إنَّ الخلل الذي سقط به كلٌ من المسجونين في إحدى الجدليات الهيغلية، ودُعاة القومية السابقون أيضاً هو عرضهم الحدث و«الوقوف على تحققه في التاريخ ومعاينة شروط حصوله وذوبانه»، وهو منهجٌ ميتافيزيقي يؤكد «الانطلاق فالوصول»[١٠٣]، وهو الذي أدى إلى أن يرى أولئك القومية أو الديمقراطية أداة أو غاية؛ إما للانطلاق من القومية، أو الوصول إليها. وهذا المنهج هو الذي أدى إلى الفصل بينهما معرفياً. فعلوا ذلك بدلاً من التعامل مع مفهوم مغاير عن الحركة يشير إلى «ما يجري»، وهذا الأخير يروم «الإقامة في الحدث كما لو كان صيرورة، والوقوف على مركباته وخصائصه المتفردة»[١٠٤].

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٠١) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (ط ١)، ص ٤٣

(١٠٢) عزمي بشارة، **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل**، ط ٣، مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ١٦٦.

(١٠٣) عبد السلام بنعبد العالي، **الكتابة بيدين** (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٩)، ص ٣٠.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

إن الصيرورة، بحسب بنعبد العالي، ليست هي التاريخ، بل هي حركة من غير «حكاية كبرى»، «لا تتكئ على سند، ولا تعتمد «مرجعية»، أما التاريخ فيكتفي بأن يعيّن مجموع الشرائط التي ينبغي أن نوليها ظهرنا كي نخلق شيئاً جديداً، أي كي نصير. الصيرورة ليست حركة تنطلق من لتتجه نحو، بل حركة تتسلل بين الفجوات كي تقوم ضد الراهن». عبر هذا التمييز، «لا يكفي الجزم بأن المفاهيم تتحرك، وإنما ينبغي إبداع مفاهيم قادرة على إحداث الحركة»[١٠٥].

باختصار، ما ينساه هؤلاء أن المنهج الدايكروني أو التعاقبي لا يتنافى والمنهج السانكروني أو التزامني، فعندما «تخضع منظومة ما للصيرورة فإن بإمكانها أن تظل منظومة، وأن صيرورة منظومة تظل هي كذلك صيرورة لأن الفكر قد أدخل الصيرورة في مفهوم يحفظ انسجام المنظومة وتناسقها»، فالمنظومة والصيرورة ليستا متنافرتين، لأن «المنظومة قد وجدت كلها في كل لحظة من تطورها»[١٠٦].

لن يكون ممكناً عبر هذا المنطق تجاهل أن هنالك نماذج متطورة من الديمقراطية ترسخت في مواقع أخرى من هذا العالم. والقول إن لهذه النماذج عمراً زمنياً لا بدّ من أن تمرّ به حتى تترسخ عندنا لا يفيد كثيراً، لأن مثل هذه المقولات تفترض أنها بضاعة، يتم استيرادها من هناك باعتبارها نماذج (Modular)[١٠٧]، وتصل إلى هنا أيضاً نماذج تطبيقية. وهذا قول يجانب الصواب؛ إذ صحيحٌ أنّها هناك نماذج، إلا أن أي واحدٍ منها حين ينتقل إلى هنا يصبح صيرورة.

هذا ما يعبّر عنه بشارة عندما يقول إن استيراد الأفكار «أمرٌ لا بدَّ

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٠٦) عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(١٠٧) يقول بشارة: «قلنا إنه لا يمكن استيراد المجتمع المدني. ولكن كاتب هذا الكتاب يجرؤ على القول إنه يمكن استيراد نماذج جاهزة (Modular) للديمقراطية البرلمانية، وليس من الضروري أن تتوفر كافة شروط نشأتها التاريخية في أوروبا لكن يكون بالإمكان تطبيقها ـ إذا توفرت النخب المستعدة لقبول قواعد النظام الديمقراطي أو المستعدة لفرض هذه القواعد». انظر: بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، ص ٢٢٨.

منه طالما نحن غير قادرين على تصديرها»، وليس من يقوم بذلك هو كومبرادور ثقافي؛ لأنه «لا يجيء بها جاهزة ليعيد تشكيل السوق المحلية حسبها، وإنما يحاول خلافاً لزميله الاقتصادي أن يفهم كيف أُنتجت وفي أي ظرفٍ ولماذا؟ عندها تصبح عملية استيراد الأفكار ـ عملية مفيدة في البناء العلمي المحلي خلافاً لزميلتها الاقتصادية»[108]، لذا فإن «التحوّل الديمقراطي المتأخر والحالي هو تحوّل غير تدريجي يحصل مرة واحدة بناء على نموذج أصبح ناجزاً في دول تتوفر فيها مقومات أقلّ»[109].

إن دمقرطة الفكرة القومية تجعلها «قومية فعلاً لا قولاً»، وتجعل «تقمّصها وتلبّسها صعباً»، إذ قد تصبح الفكرة القومية «مجرد تعصّب قومي خالٍ من أي مضمون، ومجرد حقد أجوف وتافه ضد الآخر، وبالتالي أقصر الطرق لتلبيس إبليس لباساً قومياً»[110]. هكذا تتلخص المسألة العربية عند بشارة بما يلي: «إن الذي يعيق تشكل الأمة العربية هو نفسه ما يعيق تحول الأقطار العربية إلى دول ديمقراطية»[111].

بعد ذلك كله يمكننا أن نقبل، بكل سرور، مقولته الشعرية، حيث القومية الديمقراطية «رابطة حداثية ذات مخزون ثقافي وتراثي تقف عليها بقدميها، ولا تغرق فيه عبر إسقاط ذاتها عليه لتحوله إلى أسطورة. وفقط عندما تأبى ذلك يبقى رأسها حراً طليقاً في فضاء الحداثة وأرجلها مغروسة كذلك على أرضها الثقافية القومية»[112].

٣ ـ قومية ثقافية وأمم مواطنية

أحد أهم الإنجازات البحثية التي حققها عزمي بشارة بمساهمته في نقد المجتمع المدني هو توصله إلى الفصل نظرياً بين الأمة

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١١٠) بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة**، ص ١١.

(١١١) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (ط ١)، ص ٢١٤.

(١١٢) بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة**، ص ١٠ ـ ١١.

والقومية، وعلى الرغم من أنَّ شكلاً من أشكال المطابقة كان موجوداً بين المفهومين في مرحلة الحداثة الأولى، إلا أنَّ صيرورة المجتمع المدني عادت وفصلت بينهما لتصبح تذكرة الدخول إلى الأمة هي المواطنة(١١٣).

الأمة، إذاً، هي «مجموع المواطنين الذين يشكّلون سيادة، أو على الأقل أولئك الذين يطمحون لبناء السيادة»، بينما تحيل القومية إلى الجماعة المتخيّلة أو الحاضنة الثقافية التي ينتمي إليها الأفراد(١١٤)، وبالتالي الحديث هنا يجري حول نوعين من الـ «نحن»؛ **الأولى** سياسية مبدأها المواطنة، و**الثانية** ثقافية ومرتكزها الشعور.

إنَّ وجود «نحن» ثقافية ينتمي إليها أغلب القاطنين في الدول العربية لا ينفي وجود قومية عربية أيديولوجية، لكنَّنا ندّعي أنَّ الرأسمال المفهومي العربي لم يستطع حتى لحظة عزمي بشارة التمييز بين المفهومين، ويعود ذلك لأسباب عدة:

أولّها انعدام التمييز في العدة المفهومية الغربية المبكّرة، حيث نشأ مفهوم الأمة مطابقاً للانتماء الإثني أو الثقافي أو حتى الديني، ثمَّ أدت التمفصلات التي أفرزتها الصيرورة التاريخية إلى فصلهما(١١٥)، ووقع كثيرٌ من المثقفين العرب ضحية قراءة المفاهيم مباشرةً من عصر التنوير من دون متابعة صيرورتها التاريخية، ليغيب التمييز بين الأمة من جهةٍ أولى، وبين

(١١٣) بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٦.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(١١٥) يخصّ هذا التمييز إذاً ما يندرج تحت تصنيف «القوميات المتأخرة»، ويعيد بشارة في هذا الكتاب من خلال الحوار الذي دار بين كل من مؤسس الفكر الليبرالي جون ستيوارت ملْ ولورد أكتون، فقد كان **الأول** منصباً للدفاع عن الحقوق الفردية، لكنّه لم يكن يرى أنَّ الديمقراطية فاعلة في البيئات غير المنسجمة ثقافياً أو طائفياً أو دينياً، وغير صالحة في المجتمعات متعددة الهويات. في حين كان **الثاني** يرى أنَّ تعددية وتوازن الجماعات تدعم الديمقراطية، لذا يتوصل بشارة إلى أنَّ ليبراليّ القرن الثامن عشر هم؛ بمنظار اليوم، قوميو تلك المرحلة، لذا تعفف العالم الأنكلو ـ سكسوني لاحقاً عن الخوض في النظرية القومية، لأنَّ المسألة القومية بما هي مسألة ثقافية كانت أمراً مفروغاً عبرته منذ قرون. بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط ٢، ص ١٧٩ ـ ١٨١.

القومية من جهةٍ ثانية، وبين الأيديولوجية القومية من جهةٍ ثالثة[116].

أما **ثاني** الأسباب الذي عمّق الخلط فهو الإرث النظري الذي خلّفته حقبة الأيديولوجيا القومية العربية، والمعرفة الأيديولوجية التي نشرها قوميون عرب عبّروا فيها عن رغبة القومية الثقافية بالانتقال إلى قومية سياسية مثلها مثل غيرها، والحال أنَّ هذه الظاهرة ليست استثناءً عربياً، ففي البلاد التي تأخر فيها نشوء الطبقة الوسطى الحديثة، وغابت علاقات تبادل ضمن اقتصاد داخلي قوي، تجد القوى الوطنية والقومية ذاتها، مضطرة إلى التشديد على الهُوية والتراث وغيرهما باعتبارهما من مركبات للانتماء الوطني، وتعويضاً عن غياب الاقتصاد الوطني والمؤسسات السياسية والنقابية والمدنية والسياسية الوطنية الجامعة، وهذا هو ديدن تلك الحركات في الموجات المتأخرة من القومية، التي ما زالت تعاني حتى هذه اللحظة تبعات التمييز بين ما هو ثقافي، وما هو سياسي و«ما

---

(116) تعجُّ المؤلفات العربية بالخلط بين المفهومين، ونذكر على سبيل المثال مفكراً عربياً مثل محمد عابد الجابري ينتقد ساطع الحصري لإفقاره مفهوم الأمة، لكنّه في الوقت نفسه يخلط بين مفهومي الأمة والقومية. انظر: محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١٠٠. فبينما يتحدث الحصري عن القومية، يناقش الجابري الأمة، وهو يخلط أيضاً بين المفهومين في نقاشه لقضية التسامح في عصر التنوير، انظر: محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح ـ الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدينة**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٢٥ ـ ٢٩. كما يسقط برهان غليون في الخلط نفسه معدداً مفاهيم متعددة للأمة تشمل تعريف القومية، وإن أقرَّ بالمفهوم الحديث القائم على المواطنة، انظر: برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٩٩. كما وقع الدوري تقريباً في المطبّ نفسه؛ انظر: عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للقومية العربية**؛ الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٧١. وانظر أيضاً: محمد أحمد خلف الله، «التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة، القومية، الوطنية، الدولة، والعلاقة فيما بينها،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٣ (بيروت: المركز، ١٩٨٨)، ص ١٧ ـ ٤٩، وسمير أمين، **الأمة العربية: القومية وصراع الطبقات**، ترجمه عن الفرنسية كميل داغر (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨). ومن الغريب أيضاً أن يقع كتابٌ حديث صدرَ أواخر عام ٢٠١٠ في الفخ نفسه لتضيع الحدود عنده بين أغلب المفاهيم، انظر: عبد الإله بلقزيز، **نقد الخطاب القومي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٣٥ ـ ٣٨. وبشكلٍ عام يمكن القول إن الحدود بين هذه المفاهيم في مراجعات المثقفين العرب تتراوح بين الغياب الكلّي وعدم الوضوح.

زال التوتّر قائماً فيها بين القومية الثقافية المُسيّسة وأمة المواطنين»[117].

يعود عزمي بشارة في كتاب **المسألة العربية** ليترجم مسيرة بحثهِ العلمي والفلسفي وجهده بالتمييز بين المفاهيم إلى برنامج عملي وسياسيٍّ، فإذا كانت النصوص السابقة التي أنتجها هي بمنزلة إعادة تشييدٍ للرأسمال المفهومي العربي حول الأمة والقومية، يمثّل هذا الكتاب لحظة التشابك بين العلمي والسياسي، أو التجلّي الأيديولوجي لما هو علمي.

في أطروحة هذا العمل الأساسية، يُعالج بشارة المسألة العربية باتجاهين؛ يخصّ الاتجاه **الأول** القومية الثقافية أو الهُوية العربية بوصفها درعاً يحمي الشعوب العربية من الانزلاق والاحتماء بنزعات عضوية وعشائرية وطائفية، وهو الأمر الذي أثبتته تجربة الإغارة على العراق وتدمير الدولة وعودة الناس إلى تشكيلات طائفية وعشائرية تمثلهم وتذود عنهم، لكنّها أيضاً تستبدّ بهم، إذ البديل عن العروبة باعتبارها هوية هو التشرذم الطائفي والقبلي، بخاصة في المشرق العربي الذي فشلت فيه الدولة بتكوين هوية وطنية تحوي الجميع[118].

العروبة إذاً ليست حتميةً، بل هي خيارٌ ممكنٌ لو كانت الدولة القطرية العربية قد نجحت في عمليةِ بناء الأمة، لكن على العكس من ذلك انغرست الدولة عمودياً في المجتمع، وأصبح أيّ صراع، هو صراعٌ معها لا ضمنها، أي صراع ضدّ فئاتٍ اجتماعية وعصبيات طبقيّة تمثّلها الدولة، أو تتحالف معها[119]، فبيروقراطيتها لم تجسّد العقلانية بقدر ما حافظت على العلاقات الموروثة[120]، وهو ما أنتج على حدٍّ تعبير هشام جعيط «دولةً غير قادرة على تربية المجتمع، ومجتمعاً غير قادرٍ على تربية الدولة»[121].

---

(117) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، (ط 2)، ص 247.

(118) المصدر نفسه، ص 165.

(119) المصدر نفسه، ص 44 ـ 45.

(120) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 7 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 165 ـ 166.

(121) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ترجمة المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، 1984)، ص 175.

لأنَّ الأمرَ كذلك تصبح العروبة خياراً سياسياً ضرورياً، ولأنّه «سياسيّ» لا بدَّ للحركات الوطنية من رفعها باعتبارها سقفاً مرجعيّاً، أي النضال في سبيل تشييد سقفٍ للإجماع، يمثّل مرجعية أخلاقية من أجل حلّ أزمة المرجعيات الهدامة التي هي صفة أساسية من صفات الحداثة المشوّهة، فإحدى أهم العقبات التي تعترض شق الطريق أمام التحول الديمقراطي في سياق الحداثة المشوهة هي «تمدد وتقلّص المرجعيات والأطر المرجعية التي تتم العودة إليها لحسم الخلاف أو التنافس»[١٢٢]، وإذا كان العروي قد أكد أن الدولة العربية إن لم تجسّد الأخلاق بقيت ضعيفة، وأن تحريرها منها يحكم عليها بالانقراض[١٢٣]، فإن بشارة يوكل هذه المهمة إلى الحركة الوطنية، بعد أن تحولت الدولة فور نزغ السؤال الأخلاقي وتخلّيها عن مهمتها بتدشين هُويةٍ وطنية، إلى سلطة مجردة فاقدة شرعيتها ومشروعيتها[١٢٤].

يعالج إذاً عزمي بشارة المسألة العربية بوجهين، **الأول** في ما يتعلق بضرورة التمسك بالهُوية العربية بوصفها صمغاً لاصقاً يؤوي التعدد الهوياتي في المجتمعات العربية، أما الوجه **الثاني** للمسألة العربية فهو إعادة التأسيس لمسألة بناء الأمة على مستوى الدول القطرية.

قبل أن نبيّن طبيعة هذه المعالجة، علينا أن نذكّر مرةً أخرى بأنَّ إعادة توجيه النظر نحو حدود الدولة القطرية هي نقلةٌ أساسية في الخطاب القومي العربي تندرج في باب التجديد، إذ احتقر الفكر القومي العربي سابقاً الدولة القطرية الناشئة إلى حدّ أنه لم يُبدِ اهتماماً بها، و«لم يعرف كيفية التعامل معها فكرياً إلا كمرحلة انتقالية نحو الوحدة، أو كإرث تجزئةٍ استعمارية»، وبالتالي لم «يطوّر نظرية في الحكم، ولا مطالب دستورية، ولا توقعات من الدولة القائمة، وهذا بالطبع لم يؤدّ إلى زوال الدولة، بل إلى منحها حرية فائقة»، وبالمجمل يمكن القول إنَّ القومي العربيّ الكلاسيكيّ هرب من نظرية الدولة.

---

(١٢٢) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (ط ٢)، ص ٨٤.

(١٢٣) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٥٧.

(١٢٤) بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ص ٣١٠.

لأنَّ الدولة القطرية هي أمرٌ واقع، كان لا بدّ للخطاب القومي من التعامل مع مسألة تعدد الأمم الذي خلّفته الحدود القطرية، إذ التطوّر الذي يمثّله بشارة في أنضج لحظةٍ من الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي هو قلب مقولة القوميين العرب الكلاسيكية إلى: أمم مواطنية وقومية ثقافية جامعة. ونحن في هذه التحليل نشدد على هذا التعديل، بخاصة أن المخيال الثقافي لكثيرٍ من المثقفين العرب ما زال يستحضر فكرة الأمة العربية الممتدة من المحيط إلى الخليج باعتباره تطبيقاً وحيداً لفكرة القومية العربية[١٢٥].

لكي يحدد بشارة معنى المعنى النظري للمواطنة، فإنه يحفر في الطبقات النظرية ويستخرج صيرورة تشكّلها، كما وصلت إلينا حديثاً، إذ كانت المواطنة في عصر اليونان تعني «عضويةً في جماعة إثنية»، وبقيت كذلك في أوروبا بعد بزوغ عصر الحداثة، كما يتضح من حوارات وكتابات مثقّفي عصر التنوير، لكنَّ الصيرورة التاريخية جعلتها بحدٍّ ذاتها هويةً سياسية، كما ظهر في نموذجي الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا المعاصرتين[١٢٦].

كذا يتضح أن أركيولوجيا المفهوم تُظهر تطوّراً تدريجياً أشار في البدء إلى عضوية في نسيج ثقافي/ديني/إثني متجانس، لكنّه أصبح في الصيغة الأكثر تطوراً «عضويةً في الدولة التي لا تعكس حقوقياً بالضرورة جماعة، حتى لو كانت تمثلها ثقافياً أو إثنياً»، ومسألة الحقوق والحريات فيها منفصلة عن الانتماء، لأنّها «حقوق وحريات في الدولة»، وتُشقّ هذه

(١٢٥) لا شكّ في أن الحوارات التي دارت بين إسلاميين وقوميين دلّت إلى عدم انتباه المثقفين الإسلاميين إلى هذا التطوّر، انظر الحوارات الدائرة في ندوة **الحوار القومي ـ الإسلامي عام ٢٠٠٨**، وبالأخص النقاش الذي دار بين عزمي بشارة وطارق البشري بعد دراسة بشارة المعنونة بـ: «في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة،» ورقة قدمت إلى: **الحوار القومي ـ الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية**، أبو يعرب المرزوقي... [وآخرون]؛ تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٤٧ ـ ٨٠. وبالطبع، هناك مثقفون آخرون ممن لا يعترفون أصلاً بوجود قومية عربية لمآرب أيديولوجية، ولهؤلاء حديثٌ آخر.

(١٢٦) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (ط ٢)، ص ١٨٢.

الحريات من، وتؤسس على حقوق الأفراد المنتمين إلى هذه الجماعات، وليس العكس[127].

لدينا إذاً هنا تصوّرٌ نظريّ عن «نحن» سياسية، تُضاف إلى الـ «نحن» الثقافية المتمثلة بالقومية، مع التذكير دائماً، أنَّ مثل هذا التمييز هو خاصٌ بالقوميات المتأخرة التي لم يدفعها التاريخ لكي تحقق نفسها سياسياً، وفي الحالة العربية يأخذ نضال الحركات الوطنية اتجاهين: **الأول** هو الدفع بالهُوية الثقافية (القومية) ضداً للعصبويات ما قبل الحداثية (الطائفية والعشائرية)، **والثاني** الدفاع عن هوية سياسية بالنضال لتحقيق مبدأ المواطنة والقائمة على الحقوق الفردية، ومن بديهِ القول إن من حقوق الفرد أيضاً حقه في الانتماء إلى جماعة ثقافية[128] تشكل جزءاً من شخصيته الفردية، والمهم هنا أنَّ الطريق إلى بناء الأمة والتسريع في تشكيل إرساء المواطنة هي الديمقراطية الليبرالية لأنّها الوحيدة التي نعرفها تتعامل مع الأفراد بوصفهم أفراداً، بغضّ النظر عن انتماءاتهم العضوية أو الثقافية.

تعود هنا الروح الهيغلية لتحكم، ففي نظرية عزمي بشارة هنالك صيرورتان، صيرورة تشكّل الأمة على أساس المواطنة، وتأخذ الديمقراطية هنا طابع الأيديولوجيا في سبيل تشييدها، وصيرورة الهُوية الثقافية الضامنة للبقاء في مسار الحداثة، وتجمع الصيرورتان صيرورة كُبرى تتلاقيان وتفترقان فيها في سبيل إرساء «مجتمعٍ مدنيٍّ نحو الداخل، وأمة نحو الخارج».

حتى نوضّح أهمية إدراك العدة النظرية الجديدة سوف نستأنس بالنقد الذي وجهّه بشارة إلى الفيلسوف الألماني المعروف يورغين هابرماس في نظرية الفعل التواصلي الشهيرة، وتتلخص أطروحة هابرماس بأنَّ الحداثة السياسية نشأت من خلال بروز ظاهرة الحيّز العام التي ينبثق داخلها «الإجماع» من خلال المناقشة التي يفرضها التبادل الرمزي والعقلاني،

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

فالحيّز العام هنا هو فكرة تحريضية تحفيزية، تؤكّد التأثير المستقلّ له في الفعل، وفي الفعل السياسي تحديداً[١٢٩].

من الممكن اعتبار أنَّ هابرماس يتحدث موارباً عن الديمقراطية بوصفها نظريةً علمية[١٣٠]، لكنَّ الديمقراطية بحسب بشارة، تتحوّل في ظلِّ فوضى المرجعيات إلى حالةٍ تفسيخية تحيي الجماعة العضوية وتتحوّل إلى «ملجأً ومفرٍّ، ملجأ ومفر من غربة الحداثة، ملجأ يُعيد للفرد العائلة المفقودة كما يفتقد خصال إنجازات الحداثة، خاصة فيما يتعلق بحقوق الفرد»[١٣١].

تتجاوزُ نظرية عزمي بشارة إذاً طرح هابرماس، وتفترق عنها باتجاهين؛ **أولاً**: لم يكن الحيّز العام في يومٍ من الأيام طليقاً من دون حاضنةٍ ثقافية، أي إنَّ الإجماع سبق جدل الحوار والتواصل، وإن خضع الإجماع بعد ذلك لصيرورةٍ بدّلت منه وغيّرت، وأغلب التجارب التاريخية أثبتت أنَّ تشكّل الأمّة سبق الديمقراطية، وأنَّ شكلاً من أشكال «الدين المدني» أسس مناخاً سليماً للتبادل على مستوى الخطاب والسلطة، إذ كان هنالك دائماً جماعة متخيلة يتم فيها الاختلاف وتمنعه من التحول من خلاف داخل فضاء عام إلى خلاف بين جماعات الهوية[١٣٢].

أما الاتجاه **الثاني** الذي يتجاوز به بشارة هابرماس، فهو الوعي بأيديولوجية الديمقراطية. إذ ليست الديمقراطية نظريةً علمية، بل هي نظام

---

(١٢٩) محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ط ٢ ([الدار البيضاء]: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ١٠٠ - ١٠١.

تتقاطع النظرية التواصلية عند هابرماس مع الأطروحة الهيغلية في فلسفة الحق، التي هي رؤية توفيقية بين التناقضات المجتمعية في تركيب واسع، ليبدو هذا التركيب في الدولة الحديثة، أو في المجتمع المدني بوصفه حالة انتقالية إلى الدولة عند هيغل، وبوصفه ضابطة (Police) تؤمن انضمام الخاص إلى الشمولي.

انظر: جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري، **هيغل والمجتمع**، ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ٤١ - ٤٦.

(١٣٠) رشيد بوطيب، «مفهوم التواصل في الفلسفة: من الحقيقة إلى الاختلاف،» **فكر ونقد**، العدد ٨٨ (نيسان/أبريل ٢٠٠٧)، ص ١٩٥ - ٢١١.

(١٣١) بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ص ٦٦.

(١٣٢) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (ط ٢)، ص ١٨٣.

حكم قد يسهّل ويقود إلى بلورة جماعةٍ متخيّلة حديثة، ولأنّها أداة، فإنّها لا تكفي وحدها لإنتاج حداثة، وبالطبع فإنّه من الممكن أن يصوغ أحدهم نظريةً في الديمقراطية (كما بالإمكان صياغة نظرية في الدين لكنّ الدين بحدّ ذاته ليس نظرية)، لكن اعتبار الديمقراطية بذاتها نظرية علمية، هو ضربٌ من ضروب الأيديولوجيا، وما زالت عقيدة المحافظين الجدد وغزو العالم تحت شعار الديمقراطية ماثلة في الأذهان، حيث تحوّلت الديمقراطية إلى شكلٍ من أشكال المحاصصة المجتمعية هناك، الأمر الذي يعني ضرورة التفكّر في شروطِها الاجتماعية في الفضاء العربي.

٤ ـ الأنظمة العربية بوصفها تجلّياً من تجلّيات المسألة العربية

حاولنا في الصفحات السابقة مناقشة المقولة الأساسية في التجديد النظري الذي حققه بشارة؛ وهي المسألة العربية المُعلّقة وعلاقتها الجدلية بالديمقراطية، كما سبق ووضحنا أنّ المعادلة التي توصّل إليها بشارة في مساهمته النقدية حول المجتمع المدني هي: «دولة ـ أمة = سلطة»، ومعنى ذلك أنّ نزع أبرز مهمّة للدولة العربية والمتمثّل ببناء أمةٍ مواطنية وتشكيل هُويّة وطنية أفقدها شرعيتها، وحوّلها إلى سلطة استبدادية يتوقف استمرارها على بطش جهازها البوليسي ومصادرته للحيّز العام، ولذلك يمكن اعتبار أزمة النظام العربي هي تجلياً من تجلّيات الاستثنائية العربية.

لكنّ النخبة الثقافية بدلاً من معاينتها هذا الواقع تكيّفت معه، وعبّرت عن هلعها بردِّ تعثّر التحوّل الديمقراطي باتهام الجماهير، فثقافة النّاس حالت دون الركوب في قطارِ الحداثة، وحول ذلك صدرت أبحاثٌ وكتابات تحاول الإجابة عن أسباب غياب الديمقراطية في المجتمعات العربية.

يخصص كتاب **المسألة العربية** فصلاً لكشف الغطاء عمّا يمكن تسميته بالأيديولوجيا العلمويّة التي يصفها بشارة بأنّها طروحاتٌ شبه علميّةٍ، أي إنّها ملاحظاتٌ غائيّة الطّابع، تتحوّل في السّياق العربي إلى تساؤلاتٍ عقلانيّةٍ توحي لنفسها ولغيرها بأنّها علميةٌ. ومن تجلّيات هذه

الظّاهرة؛ بروز مؤلفاتٍ وأبحاث متعدّدة، تتساءل عن سبب غياب الظّاهرة الدّيمقراطية أو الحداثة في البلدان العربية. ويوضّح بشارة بؤس هذه الأشكلة وجذورها الأيديولوجية؛ منبِّهاً إلى حدود العلوم الاجتماعيّة في هذا السياق. فهي بالكاد تفسّر «ظواهر قائمة»، وإن كان بإمكانها شرْحُ تلك الظّواهر وبيان تاريخها؛ غير أنّها ـ وللمفارقة ـ مطالبة في الحالة العربيّة بـ «تفسير غياب ظواهر اجتماعية سياسية»(١٣٣).

من هذه المقدّمة غير العلمية يتفرّع جهد بحثيّ يغطس في أغلب الأحوال في «مياهِ الاستشراق المتّسخة»، لتبحث عن عوائق التحوّل الديمقراطي المتجلّية في أغلبِ الأحيان في الثقافة. وكأنّ الدّيمقراطية حالةٌ حتميّةٌ علميّةٌ، تشبه في طبيعتها المجتمع الشيوعي لدى ماركس. وينبّه الكتاب القارئ إلى أنّ أغلبية النظريّات التي فسّرت ظواهر اجتماعيةً في الغرب، قرأتها بأثرٍ رجعيٍّ؛ وأنّ معظم الحالات ـ إن لم يكن كلها ـ فاجأت النّاس بحصولها، بل وبدت «غير متوقّعة، تزدحم فيها المفارقات والمصادفات والشخصيات الانتهازية». وغالباً ما أُلحِقت هذه المفاجأة بحِكمةٍ متأخِّرةٍ ومعرفةٍ لاحقةٍ(١٣٤).

صحيحٌ أنّ النّقد الذي ينتمي إلى حقلِ سوسيولوجيا الثّقافة مفيدٌ في حال بدء عمليّة دمقرطةٍ وَاجَهَتْها صعوبات بنيويّةٌ. وهو يضمّ مساهماتٍ عن ترييف المدن، وتحوّل العائلة أو القبيلة إلى بنيةٍ عابرةٍ للتّاريخ، تسيطر على النخب الحاكمة(١٣٥). لكنْ ما من انتقالٍ ديمقراطيٍّ واحدٍ في المجتمعات العربية، أخذ الوقت الكافي بعدُ لاكتشاف استثناءٍ عربيٍّ بهذا الخصوص. لذا، فإنَ معظم الكتابات التي تتناول الثقافة العربية باعتبارها عائقاً أمام الحداثة، أو أمام التحوّل الديمقراطي؛ هي امتدادٌ لمشاريع استعمارية ذات بذورٍ استشراقيّةٍ، وترى أنّ «ما هو زائلٌ في الغرب، جوهريٌّ وثابتٌ في الشرق»(١٣٦). وازدادت هذه المباحث غزارةً بعد

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠ وما بعدها.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٩.

صعود المحافظين الجدد؛ لتقسّم العالم إلى متحاربين باسم ثقافاتٍ، وليس باسم مصالح وأهدافٍ سياسيةٍ، كما كان الحال قبل سقوط الاتّحاد السوفياتي. وهي تعبّر - على حدّ وصف بشارة - عن «ثقةٍ إمبرياليةٍ بالنفس»؛ تستثمر علانيةً ومن دون أيِّ غطاءٍ أيديولوجيٍّ سياسات الهُوية، بهدف التّفتيت والهيمنة[137].

بحسب بشارة فإنَّ نزوع كثيرٍ من المثقفين العرب إلى رفع أصابع الاتهام نحو الجماهير هو في الحقيقة الوجه الآخر للهروب من اتهام الأنظمة، فالثقافة مثلها مثل الديمقراطية ليست نظرية (وإن كان هنالك نظريات في الثقافة)[138]، وغالباً ما يؤدي النظام الديمقراطي نفسه إلى تغيّر الثقافة غير الديمقراطية عند الجمهور، فـ «معمعان الحياة السياسية والحيز العام النشط والتجربة والخطأ في المواقف [...] كل هذه العوامل لا تعيد طرح البدائل فحسب، بل أيضاً تُحدث تغيرات بنيوية» على الفاعلين فيها[139].

بالطبع، لا يعني ذلك بأيِّ حال ثانوية العامل الثقافي، كما قد يتبادر إلى الأذهان، فالثقافة قد تكون أساسية لإعاقة التحوّل الديمقراطي في أثناء جريانه، والكتاب يركز في أحد فصوله على الثقافة الريعية التي تمتلك الدولة بموجبها الحيّز العام لينتج من هذا النمط ثقافةٌ توحّد بينه وبين الحيّز الخاص، التي سرعان ما تعيد إنتاج النمط نفسه (الفصل الرابع)، كما إنّه يركّز في فصلٍ آخر على الثقافة القبلية التي تتحوّل بموجبها القبيلة إلى رابطة معنوية «تحوّل الأحزاب والقوى السياسية إلى بُنى عصبوية تُقاد عائلياً»[140].

كل تلك العوامل وغيرها معيقةٌ للتعددية السياسية، عداك عن تهديدها المستمرّ لوحدة الأمة، لكنَّ من يتحمّل مسؤولية فاعليتها هي الأنظمة التي تستثمر حضورها في سبيل بقائها، كما إنّه من الصعب

---

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٣٩) بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ص ٣٤٦.

(١٤٠) بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (ط ٢)، ص ١٥٢.

تحديد مدى خطورتها في حالٍ لم يقم النظام أصلاً بمحاولةٍ جديّة للإصلاح والانتقال نحو الديمقراطية، وهنالك فرق بين من ينتقدها في سبيل خلق وإرساء قيمٍ ديمقراطية، ومن ينتقدها لكنّه في الحقيقة يرفع لواءها لأنّه في الأصل غير ديمقراطي.

خلّفت الاستثنائية العربية نتيجةَ طول عهد الاستبداد نمطاً بنيوياً متشابهاً للأنظمة العربية قائماً على أسر حاكمة تحكمها شبكة من علاقات القرابة، ثمَّ برهن التاريخ الاجتماعي أنَّ هذه الأنظمة ليست قادرة على الإصلاح الذي غالباً ما يكون شكلياً أو غير جوهري، ولا يتناول مصادر القوة والسلطة الحقيقية، أو أنّه «يتم دون إشراكِ قوى اجتماعية حقيقية من خارج النظام»، وليس من الصعب عليه في حالٍ واجه أزمةً من المناورة «مستخدماً الولاءات ما قبل القومية، ومستفيداً من عدم اكتمال عملية بناء الأمة بالمواطنة داخلياً»[١٤١].

هذا يعني ـ كما يستنتج بشارة في خاتمة الكتاب ـ أنّ «العناصر التي تمنع تحقق الأمة داخل الدولة القطرية وخارجها، هي نفسها العناصر التي تعيق التحوّل الديمقراطي»[١٤٢]، وفي ظلِّ عجز الأنظمة العربية في كلتا المهمتين، فإنَّ ذلك يعني إعادة التساؤل عن الأنظمة الحاكمة وتغييرها.

خاتمة

حاول هذا الفصل مراقبة آخر لحظات صيرورة الفكر القومي العربي، عبر مناقشة الإنتاج الفكري ذا العلاقة بموضوع القومية العربية، عند أهم داعٍ لها في الفضاء العربي المعاصر.

لعله من المهم الإشارة في خاتمة هذا الفصل إلى أن قراءة واحدة لنصوص عزمي بشارة بوصفه رجل فكرٍ، ورجل سياسة، لا تكفي لكشف إمكاناتها، بخاصة أنها تزدحم وتتشابك بين البرنامج العملي للحركة

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

القومية الديمقراطية، وبين التأصيل الفكري والفلسفي لفكرة القومية العربية وعلاقتها الجدلية بالديمقراطية.

توصّلت هذه القراءة إلى أن فكرة القومية العربية انتقلت مع بشارة من غاية أو وسيلة، إلى كونها صيرورة حداثية، لا يمكن فصلها عن مركّبات الحداثة الأخرى، وأهمها الديمقراطية. وتمَّ ذلك عند بشارة عبر تجاوز التحليل الدايكروني والسايكروني الذي انحصر دُعاة القومية السابقون في أحدهما، ونسج رؤية أكثر تركيباً تنسج جدلية بينهما.

لا يمنع وفاء بشارة إلى الفكرة القومية من العودة وراءً وانتقادها، بل يدفعه إلى المضي قدماً في تحليل نشوئها، لكن فرقاً عظيماً بين من ينتقص من الفكرة محتمياً بالعلم لشرعنة الواقع المسخ. وبين من ينتقدها لتجديدها وإيماناً بأنها هي الوحيدة التي تحوّل الأرض (Land) إلى أرض سياسية (Territory)[١٤٣].

ولا يجد صاحب كتاب **المسألة العربية** حرجاً أن يستدعي من جديد «رومانسية المعرفة التي تقيم مقابلة مثمرة بين تعدد وجوه الواقع، وتعدد ألوان المعرفة»[١٤٤]، في مواجهة واقعية فظة تستسلم للواقع العربي المشتت، لا بل تصالحه وتستفيد منه، في زمنٍ أصبح فيه لفظ «الواقعي» معناه: «بدنا نعيش»[١٤٥].

(١٤٣) عزمي بشارة، «في الذاكرة والتاريخ،» مجلة **الكرمل**، العدد ٥٠ (١٩٩٧)، ص ٤٩.

(١٤٤) فيصل دراج، «على هامش نشيد الإنشاد الذي لنا: عزمي بشارة ورومانسية المعرفة،» **السفير** (لبنان)، ١٣/ ٨/ ٢٠٠٨، <http://www.assafir.com/WeeklyArticle.aspx?EditionId=1014&WeeklyArticleId=44660&ChannelId=5864&Author=%D9%81%D9%8A%D8%B5%D9%84-%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%AC>.

(١٤٥) إشارة إلى مقالة لعزمي بشارة بعنوان: «"بدنا نعيش" وهموم فلسطينية راهنة،» شبكة الجزيرة نت، ٤/ ٥/ ٢٠١٠. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/1EAFA914-10E7-4AF9-BD69-88067EB0518D.htm>.

الفصل الخامس

مساهمة في نقد الخطاب القومي العربي: من المقوّمات إلى التخيُّل

«سيظلُّ أمراً إشكالياً، إذن، هذا التجاذب في فكر المرء (الباحث أو المثقف) بين نشدان المعرفة الموضوعية، وبين التزام موقفٍ أيديولوجي في مسألة اجتماعية أو سياسية. والتجاذب هذا ليس تناقضاً بين خيارين أو طريقتين في التفكير، وليس دليلَ نقصٍ في حاسة المعرفة لديه، وإنما هو ظاهرةٌ «طبيعيةٌ» بالنظر إلى حقيقتين متداخلتين: أولاهما ترتبط بمعضلةِ موضوعية المعرفة في مجال الإنسانيات، حيث التداخل شديدٌ بين الذات والموضوع، وحيث الموضوع فيها هو عينه الذات، وهذه مشكلة مزمنة في العلوم الإنسانية عيشت منذ ما يزيد على قرن، وقَرَّ عند الباحثين أن الموضوعية في معارفها نسبية مهما بلغت من سؤددٍ ورصانة. وثانيهما أن الأيديولوجي ليس قرين نمط من المعرفة فحسب ـ يُنظر إليه عادة بوصفه غير موضوعي ـ بل هو أيضاً قرين ما هو اجتماعي. ولذلك فهو حاملٌ لمبدأ لا يقل مشروعية عن مبدأ الموضوعية هو مبدأ المصلحة».

عبد الإله بلقزيز، **نقد الخطاب القومي**.

تمهيد

كان أحد الادعاءات المركزية منذ بداية هذا الكتاب أنه لا يمكن أي باحث أن يأخذ على عاتقه نقد الخطاب القومي العربي، من دون أن يموضعه ضمن صيرورة ثقافية، تجادل ما سبقها من أفكار، وتجادل أيضاً مشكلات الواقع العربي. ففكرة القومية العربية هي جامع كبير لتيارات مختلفة، تطورّت بتطور ظرف المجتمع العربي، وتحرّكت صعوداً وهبوطاً بسبب تجديد تشخيصها له. وما الفصول السابقة إلا محاولة ضمن هذا السياق.

تقطع هذه المحاولة مع مساهمات تحليلية نسَّبت الفكرة القومية العربية إلى الفكرة القومية في مهدها الأوروبي. يُذكر منها على سبيل

المثال، وسْمُ محمد جابر الأنصاري المعرفة القومية بالتلفيقية، ممثلاً على ذلك بميشيل عفلق. حيث لاحظ الأنصاري استلهام الأخير أفكار هيردر وهيغل في فهمه الرومانسي للعروبة، وليستنتج أن فلسفة القومية العربية تقوم في إحدى جدلياتها على أن «الفكرة المثالية تخلق الواقع المحسوس وتبدعه لا العكس»(1).

ينبع الخلل في هذه المحاولات من عدم إبصارها قوة المرَّكب الأيديولوجي في فكرة القومية العربية، الذي شيّد نسقاً تعليمياً قادراً على تبيئة الأفكار المستوردة بما يخدم النضال في الصراع الاجتماعي في الواقع العربي. ويستطيع هذا النسق أن «يعيد ترجمة»(*) مخرجات الفلسفة الغربية إلى مدخلات خاصة به، في سبيل خدمة مشروعه الأيديولوجي. ومن هذا المنطلق لا يصبح مفيداً تتبع منشأ المفهوم ومطاردته إلى بيئته الأولى التي خرج منها، لأن الأيديولوجيا تستورده مجوّفاً وتحشوه بما تظنُّه نافعاً لبناء تصوّرها للمجتمع.

لذا، لم تعبأ الفصول السابقة باستخراج الآثار الغربية في تشكيل النموذج القومي لكل داعٍ من دعاةِ القومية الأربعة، أي إنها لم تتعامل مع الخطاب القومي العربي على أنه فرعٌ من أصل. بل اعتبرت النتاج القومي هو الأصل الذي يعبِّرُ عن جدلٍ مع مشكلات الواقع العربي. وما كان استبدال هذا الخطاب لنظريات وطرائق إلا في سياق صيرورة ثقافية تسعى جاهدة إلى مواكبة تعقّدات الواقع.

---

(1) محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص ٤٢٣.

(*) بحسب بيار بورديو، فإن نسق التعليم يفرض علاقته بالمحيط التي يستطيع من خلالها «إعادة ترجمة» أفكار الخارجي بما يساهم في «الاشتغال ذاتي التنظيم»، وتصير علاقته بالمحيط ثانوية في تحديد هوية النسق. ففي «مثل هذا الاشتغال ذاتي التنظيم، لا يقدر النسق على ضمان اشتغاله وإعادة إنتاجه إلا من خلال عود دائم إلى الذات لضمان إنتاج لكامل عناصره وبنائه وسيروراته وحدوده ووحدته وإعادة إنتاجها وذلك عبر عمليات دائرية». انظر بهذا الخصوص: بيار بورديو وجان ـ كلود باسرون، **إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم**، ترجمة ماهر تريمش؛ مراجعة سعود المولى، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ٣٥.

أولاً: الخطاب القومي العربي في مرحلة الما ـ صدق

على الجهة الأخرى من تحليل الأنصاري، يقدم محمد عابد الجابري محاولة جوّانية، تركّزُ على استنتاج المقاربة القومية العربية ضمن همومها الأيديولوجية. وأهم ما في طرحه أن الصيغة المبكرة للقومية العربية لم تحاول أن تستفيد من التراث أو الثقافة العربية الإسلامية، بوصفها المادة التي تملأ «وعاء» اللغة[2].

سبب توقّف القوميين العرب قبل التراث، كان طبيعة «الآخر» الذي شكّلوا مقابله «أنا»هم، إذ نهضت فكرة القومية العربية بسبب نهوض قومية أخرى هي القومية الطورانية التركية بقيادة حزب الاتحاد والترقي، ولم يكن من الممكن اعتماد التراث الإسلامي مرجعيةً في هذه المرحلة «لأنه تراثٌ مشترك مع الخلافة العثمانية التي كانت تحكم باسم الإسلام»[3]. أدى هذا بدوره إلى إفقار مفهوم القومية التي اعتمدت عندهم على عامل واحد هو اللغة، واستبعاد الشعور العربي الذي يرتبط بالتراث. الأمر الذي عنى بروز نوع من أنواع «التعالي الرومانسي كان وحده الرد الوحيد الممكن على الآراء التي تريد أن تربط القومية بالمعطيات الموضوعية»، وازدياد المركّب التقديسي لصيغ دنيوية لم تعتد الثقافة الشعبية تقديسها، وهذا ما دعا عفلق إلى أن يقول: «القومية التي ننادي بها هي حب قبل كل شيء. [...] الحب أولاً والتعريف يأتي بعده»[4]، ليعلق الجابري بالقول: «نحن إذن أمام مفهومٍ للقومية ضيق، مفهوم يقوم على عنصرٍ واحد هو اللغة أو عنصرين على الأكثر، بإضافة التاريخ. وكما يقول المناطقة القدماء فإنَّ ضيقَ المفهوم يلزم عنه اتساعَ الماصدق»[5].

مساهمة الجابري ممتازة لولا أنها تعمِّم استناجاتها على مجمل

(٢) محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

الخطاب القومي العربي في مرحلة الما ـ صدق. فمن الممكن تعميم هذه النتيجة على ساطع الحصري وميشيل عفلق، لكن لا يمكن سحبها على آخرين مثل زكي الأرسوزي[٦] ومحمد عزة دروزة، والحال أن هذا الأخير لم يعِ أهمية التراث والمركب الإسلامي في القومية العربية فحسب، بل ذهب أبعد من ذلك إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وحياة نبي الإسلام بما يخدم رؤيته القومية. أي مارس إشكالية الأصالة والمعاصرة في تناوله القرآن والسُنّة النبوية، قبل أن يمارسها الجابري نفسه في تأويلاته للقرآن بأكثر من ستة عقود[٧].

يتبين إذاً، ضرورة نسج تعميمات أخرى موازية تتناول الاتجاهات القومية الأخرى. وهذا ما جعل الدراسة تبدأ مع محمد عزة دروزة، بوصفه من الدعاة المبكرين للقومية العربية، وصاحب خصوصية فلسطينية جعلته يمارس السياسة مؤسساً لها عبر الفكر. ومع أن كتابات عديدة تناولت حياة هذا الرجل وتصوّره للقومية العربية وعلاقتها بالإسلام، إلا أنَّ هذه المساهمة تحاول التركيز على مساحات لم يسبق أن ركّز عليها أحدٌ من الباحثين. فمعظم الذين تناولوا تاريخ الفكر السياسي، على الأقل في فلسطين، لم يتطرقوا إلى الجوانب التي تبدو للوهلة الأولى وعظية أكثر منها معرفية، وبخصوص عزة دروزة، غيّب النقاد كتبه التي تتحدث عن التاريخ العربي الإسلامي، وتلك التي تتناول صورة الرسول، وبيئته، و«مجتمعه العربي».

لم يحمل دروزة تصوراً عنصرياً للقومية العربية يعتمد على «الجنس العربي» فحسب، بل كان تصوّره لها بناءً على تمثله للصورة الصهيونية الأولى التي قدمتها هي له، بل وحمل تصوّره للقومية العربية وأعاد نبش التاريخ العربي وتاريخ الدعوة المحمدية، بما يخدم النموذج القومي

(٦) للاطلاع على أهمية مركب التراث في فلسفة زكي الأرسوزي القومية، انظر: سليم بركات، **الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي**، ط ٣ (دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨٤)، ص ٣٩٧ ـ ٤١٥.

(٧) المقصود هو سلسلتا مؤلفاته عن القرآن الكريم بعنوان: **مدخل إلى القرآن وفهم القرآن الحكيم**، الصادران عن مركز دراسات الوحدة العربية.

العربي خاصته، الذي تمثّله عبر «الآخر الصهيوني». حيث أخذ على عاتقه إعادة نفض التراث، في خطوةٍ غير مسبوقة، لتأصيل تراثٍ جديدٍ ينسجم مع رؤيته القومية، ضمن ما سمّي لاحقاً «إشكالية الأصالة والمعاصرة».

في هذه المرحلة المبكرة من الصيرورة الثقافية القومية العربية، كان ضغط الواقع و«الآخر»، أثقل بكثير من أن يُتاحَ للمثقف القومي، أن يتيح لوعيه تخيّل مشروع أمة مكتفياً بذاته ولو في الحدود الدنيا. فالوعي ههنا ليس ضرورياً للفكر، لأن الأخير هو سيرورة لا يتدخل فيها الوعي إلا ليرسي البداية[٨]. وإذا كانت البداية في حدّ ذاتها هي ترسيمةٌ أولى مشوّهة عن الآخر؛ فإن الفكر بمجمله سيكون مطبوعاً بها، لتنفي الأصل، على حدّ تعبير دولوز، وتقيم نموذجها الخاص بها[٩].

هذا يعني أن قطاعاً من الجيل الأول من القوميين العرب، لم يغفل عن ضرورة توظيف التراث في المشروع النهضوي، إلا أنَّ ضغط الآخر/ الاستعمار أدى في ما أدى إلى إعاقة الفهم الموضوعي لمعناه. وربما كان أحد أسباب ذلك الصورة التي قدّمها المستعمر عن نفسه، وتناولها المثقف القومي بغير تأنٍّ، لينسج على مثالها صورته.

من الممكن قلْبُ المقولة الأخيرة والقول إن داعي القومية العربية الذي حمل شذراتٍ عنصرية في تصوره للقومية العربية اشتغل من باب التحصيل الحاصل في التراث، وانتبه منذ وقتٍ مبكرٍ إلى ضرورة أن يعيد مفهمة الإسلام وتاريخه قومياً. ولو أن الجيل الثاني من القوميين العرب تابعوا الجهد التأصيلي لهذا الاتجاه، لما نجم عن ذلك فراغٌ قام بسدّه الإسلام السياسي. لكن ذهب اللاحقون، كما سيتبيّن في القسم التالي، إلى منحى آخر.

---

(٨) جان فارو، «الآخر بما هو اختراع تاريخي،» في: الطاهر لبيب، محرر، **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٤٤.

(٩) محسن بوعزيزي، **السيميولوجيا الاجتماعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٢٢٩.

ثانياً: الخطاب القومي العربي في مرحلة العلموية

مع ظهور بوادر فشل حلم القومية العربية بتحقيق الوحدة العربية الاندماجية الشاملة، ومع دخول أيديولوجيات جديدة إلى الفكر العربي مثل الماركسية، أضفت صفة العلمية إلى فهمها للمجتمعات العربية وطرق التغيير. وانتبه روّاد الجيل الثاني من القوميين العرب إلى ضرورة الالتفات إلى الفكر القومي العربي، والتخلص من الجوانب الرومانسية التي تتخلله، وباختصار أدرك أولئك الطبيعة الأيديولوجية للفكرة القومية، فذهبوا إلى صبغها وتعديلها وإعطائها صفة العلمية.

من المحتمل ألا يكون هذا النزوع قد حصل لولا بروز الإسلام السياسي الذي استطاع أن يصادرَ الثقافة الشعبية، ولولا رسوخ حدود الدولة القطرية التي أثبتت قدرتها على تشكيل برجوازيات محلية مستفيدة منها، فكان على الخطاب القومي العربي أن يشكّل مجاله الخاص، وأن يتميّز عبر التشديد أكثر فأكثر على علمية الطرح.

تناول الفصل الثاني والثالث من هذا الكتاب نموذجين من دُعاة القومية العربية، نحيَا هذا المنحى، لينَظّرا لضرورة الاستفادة من المنجزات المعرفية الحديثة التي حققتها الدراسات التاريخية والسوسيولوجية. هكذا يكتشف نديم البيطار أن من سبقه من دُعاة القومية العربية غيّبوا «الوعي»، وغاصوا بفوضى رومانسية ترفضها المنهجية العلمية الصارمة، فأخذ على عاتقه أن يهذّب الفوضى بالنظام، وفياً لإحدى دعوات ديكارت التي توجب على المفكر أن يتخيل النظام في أي صيغةٍ مكتوبة لا «للتحقق فقط من كل الفروض التي يمكن أن نضعها بشأن كل رمز فيها، أو كل كلمة أو معنى، بل أيضاً من أجل ترتيب هذه الرموز أو الكلمات أو المعاني، على نحو يسمح لنا بأن نعرف، بواسطة الإحصاء، كل ما يلزم عنها»[١٠].

لو توقف الأمر عند الديكارتية لهان الأمر، لكنَّ صاحب

(١٠) **الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة**، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٦.

الأيديولوجيا الانقلابية استعان بالمأساوية النيتشوية لمناهضة الرومانسية، من دون أي تمييز بين رومانسية تقدمية وأخرى رجعية، فذهب في تفكيك خطاب سابقيه، ليتجاوزه تماماً، ويتجاوز بالتالي فكرة القومية العربية، وينتقل إلى السلطة ويتبنى سياساتها باسم الثورية، وباسم تجديد الفكر القومي.

لكن من ناحيةٍ أخرى، كان استنجاد البيطار بأحد جوانب الفلسفة النيتشوية تعبيراً عن تبنّيه لمنهج سايكروني، وانسياقاً إلى جدلية الجوهر الهيغلية، فشيّد تصوره على ضرورة تحليل الانتقالات التاريخية من مجتمع مجزّأ إلى آخر موحّد، أي فحص القوانين والآليات الاجتماعية التي تحقق حالة الوحدة. وهذا بالطبع هو الأساس المجرد للفكرة القومية.

من المهم بعد ذلك القول إن لجوء البيطار إلى نيتشه كان في محله، ومنسجماً مع منهجه السايكروني في معاينة نشوء الظاهرة الثورية باعتبارها ظاهرة اجتماعية، وإدراكها بنيةً تحمل مقوّماتها في داخلها. وهذه بالطبع إحدى نتائج جينالوجيا الأخلاق لدى المتحدث باسم زرادشت، حيث تهدف الجينالوجيا النيتشوية، إلى الكشف عن منشأ الأخلاق و«شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك»[(١١)]، أي قراءة حالة الوحدة بوصفها ظاهرة اجتماعية، مثل «نصٍّ هيروغليفي» بحسب تعبير نيتشه[(١٢)]، يجب الكشف عن شبكة العلاقات الناظمة لها. فالخلل في الخطاب القومي العربي السابق هو تفسيره الهوية القومية من منطقٍ إستاتي، والأصح، برأي البيطار، التطلع إلى الجانب الديناميكي، أي إلى درجة التحول عبر الزمان «بدلاً من المستوى الذي يكون قد حققه في طورٍ معين، إلى ديالكتيك هذا التحول بدلاً من طبيعة التركيب الاجتماعي»[(١٣)].

لكن حالة الطلاق مع الرومانسية التي أنجزها البيطار جعلته يتوصل

---

(١١) عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ١٥٢.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) نديم البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام**، ط ٢ (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٥٢.

إلى أن كل القوانين الوحدوية تدور حول السلطة، بشقها المادي والرمزي. وبتعبير آخر انتقل معرفياً إلى صفِّ السلطة. هكذا انتقل إلى النقيض الآخر، متوجّساً من الجماهير، ومهمّشاً اللغة، ومبرزاً دور الرموز والأيقونات وشخصنة السلطات في العمل التوحيدي، معبّراً عن وضع تاريخي عاش فيه المثقف العربي حالة اغتراب، وقبع فيها متمترساً خلفَ أوراقه وكتبه، ومزدرياً الشعوب التي انشغلت، كما أبصرها، في البحث عن لقمة عيشها في ظل ترسّخ حدود الدولة القطرية التي رفض التعامل معها.

لأنه عاش في عالمٍ ذهني يتعدّى حدود التجربة، وقع في خطاب نقائض أيديولوجية، علىٰ حدّ تعبير الجابري، ادعى فيها وعيه معرفة ما وراء الواقع. وبعبارة أخرى، فإن «النقائض التي من هذا النوع ترجع إلى كون العقل الذي ينتجها يتعامل مع الممكنات الذهنية لا مع المعطيات الواقعية»(١٤).

أدت مقاطعة المثقف القومي للميدان السياسي الجديد الذي نشأ من بين ثنايا الدولة القطرية، إلى ضمور في السياسة و«تضخّم في فكرة القومية كهوية وثقافة»، وأنتج ذلك ازدياداً في «وزن المركب الأيديولوجي في القومية، وذلك في تعويض وظيفي عن الانخفاض في مركب الممارسة العملي، وكأن الفائض الأيديولوجي بديل عن النقص في الواقع»(١٥)، فانعدام الممارسة زادت من «طوباوية الأجوبة النظرية التقريعية الغاضبة التي تشكل الوجه الآخر للغة المتحجرة والخشبية. فكلتاهما لغة هامش بعيدة عن حياة الناس وحيوية العمل السياسي والاجتماعي»(١٦).

---

(١٤) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٤٠.

(١٥) عزمي بشارة، «في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة،» ورقة قدمت إلى: **الحوار القومي ـ الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية**، أبو يعرب المرزوقي... [وآخرون]؛ تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٤٩.

(١٦) عزمي بشارة، **أن تكون عروبياً في أيامنا** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٩)، ص ١٦.

إذا كان البيطار قد ذهب إلى الحدّ الأيديولوجي الأقصى من العلموية القومية، إذا صحَّ التعبير، فإن قسطنطين زريق، في الفصل الثالث من هذا الكتاب، ذهب إلى نقيضه، باسم التاريخ، ليردَّ القومية العربية إلى دائرة الأخلاق لا إلى دائرة السياسة، وليحصرها في الحيّز الخاص، ويقصيها عن الحيز العام. وهو أمرٌ مردّه مماثلته لها بالتدين بمفهومه الذي ينتمي إلى عصر التنوير.

تعني مشابهة القومية العربية بالتدين، نزع أي مشروع سياسي اجتماعي لفكرة القومية العربية، ثمَّ إقصاءها إلى «ما وقرَ في القلب»، لتصبح مثلها مثل العقيدة الدينية مسألة فردية تخص الفرد ويتناقلها الأفراد في ما بينهم. هذا هو سرّ مطواعية دعوة زريق القومية، وهو أمرٌ سهّل عليه أن تكون دعوته القومية ذات هوىً ليبرالي، تنسج علاقات ديناميكية مع الدين والتراث.

لم تكن هذه النقلة لتجري لولا أن زريق استبدل الدعوة القومية بدعوة أخرى للتحديث، واقتباس الأساليب الحديثة في «تطويع واستغلال الموارد والإنتاج والتنظيم، وعلى اللحاق بركب الشعوب المتقدمة تقنياً وعلمياً»[١٧]، فالآلة برأيه هي ربّ المجتمع، هي التي تحركه وتضمن له الحرية والاستقلال. كان زريق منظّراً للأداتية بامتياز.

إذا كان نديم البيطار قد غادر نهائياً المجال السياسي ووسم الواقع العربي بسمة المنافي، انتصاراً لفكرة القومية العربية، فإن زريق غادر فكرة القومية العربية انتصاراً للتحديث، من دون أن يدرك أنه أحد تجليات التشيؤ في المجتمعات الغربية الحديثة كما وضّح ذلك فلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدية.

على الأرجح لم يكن زريق ليتوصل إلى هذه النتيجة لولا تبنيه، على عكس البيطار، المنهج الدايكروني، وانحباسه في جدلية الوجود الهيغلية، التي تُلزم مبتلعها، بحدودٍ معيّنة، أن يضمر خطأً تاريخياً، تنمو على أساسه

---

(١٧) قسطنطين زريق، «علم النكبة (١٩٦٥)،» في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، مج ٤، ص ١٦٧٤.

الظواهر الاجتماعية وتكبر. ولأنه صال وجال في الغرب، وأظهر انبهاراً واضحاً بالقدرة التقنية للغرب الرأسمالي، فإنه ابتلع خطاب الأيديولوجيا الحداثية الأوروبية، من دون أن يُدرك متلازمة الاستعمار في تركيبها.

لذا فإن الاستنتاج الأهم، من نموذجي البيطار وزريق، في الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي، انزلاقهما إلى العلموية التي جرفتهما بدورها إلى مسألة الحتمية التاريخية[١٨]، **فالأول** قرأ الوحدة العربية بعوامل تشكّلها الجوّانية وتوقف عند هذا الحد، **والثاني** قرأها بتدرّجها على السلم التاريخي «الكوني». لينحبس كل واحدٍ منهما في جدلية واحدة من جدليتي هيغل: جدلية الجوهر وجدلية الوجود، في سبيل مطاردة حلم الحداثة الأوروبي.

ثالثاً: الخطاب القومي العربي في مرحلة التجديد

يعيد النقاش السابق طرح ما سأله كمال عبد اللطيف: «كيف يمكن أن نفكر في الروحانيات دون أن نقطع مع مشروع الحداثة في انفتاحه وثرائه، وفي الورطة التي ركبها في حياتنا؟ وكيف يمكن أن نفكر في وصل الحداثة بالبعد الروحي دون أن يشير الروحي إلى معطيات المذاهب الدينية ومكاسب الفلسفات المثالية»؟[١٩].

تأتي الإجابة في الفصل الرابع الذي يموضع ويتناول إسهامات عزمي بشارة الذي يتأملُ بعينه الواقع العربي، وبعينه الأخرى موضوعة القومية، وإنتاجات القوميين العرب السابقين، ليتخذ طريقاً وسطاً، وسطية ليست بابتذال مفهومها الدارج، على غرار خير الأمور أوسطها، وإنما ناتجةٌ من نضال وممارسة سياسية، وتأصيل فكري وفلسفي.

ينطلق بشارة من معاينة الفضاء العربي الذي تنتابه حداثة مشوّهة، لا بد للمثقف القومي من مقارعتها بحداثة جوانية مكوَّنة من جميع

---

(١٨) حول الحتمية التاريخية في فكر نديم البيطار، انظر: عبد الإله بلقزيز، **نقد الخطاب القومي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(١٩) كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٢٥٠.

المركبات الحداثية، بما فيها القومية والديمقراطية. فيقدّم خطوطاً عريضة عن مشروعٍ قومي عملي يلتقي به مع يورغن هابرماس بضرورة الحفاظ على حيز عامٍ تجري فيه التفاعلات بين بنى الحداثة المشوّهة لتجاوز حالة التشوّه، ويفترق عنه بضرورة وجود سقف للإجماع، لا يترك نفسه تحت رحمة المتحاورين، وهو ما اقترحنا تسميته «سياسات الإجماع».

يجبرُ بشارة الخلل الذي انتاب بعض اتجاهات القومية العربية التي طلّقت الديمقراطية، ثمَّ يعيد الاعتبار إلى رومانسية المعرفة؛ الرومانسية الواقعية ليتغلّب على دعوات الواقعية التجزيئية التي تمارس سياسات هوية طائفية وعشائرية. وبرأيه لا يتم التغلب على الهوية السياسية التي تفرزها الجماعة التي يعايشها الفرد وجهاً لوجه؛ الجماعة الوشائجية، لا يتم ذلك إلا في إطار جماعة عربية متخيّلة، لا خيالية. فـ «المتخيّل هنا حقيقي، بقدر ما يعكس وجود بنية اجتماعية سياسية»[٢٠]. وتكون الرومانسية هنا ضرورية لعملية التخيل. التخيل بوصفه مشروعاً سياسياً، وبوصفه ملجأً حيوياً ورد فعل لمقاومة المركز الإمبراطوري فحسب، بَل هو نهجٌ بديلٌ ضد «الثقافات الحواضرية، وتخريب السرديات الأوروبية [...] واستبدالها بأسلوب سردي جديد أكثر لُعباً وأشد قوة»[٢١].

هنا تبرز القومية بوصفها سقفاً لعثرات الديمقراطية، وتعمل الدمقرطة على نزع الفهم الأوحد لمعنى التاريخ وغايته، وتخلّص بالتالي الحركة الفكرية القومية من شموليتها ومن نزعتها الخلاصية الغيبية[٢٢]، لذا فإن قراءتنا لقومية بشارة، تشير إلى أن القومية العربية لديه هي ظاهرة حداثية تقود إلى الحداثة، وتقود إليها الحداثة.

ينتقل مفهوم القومية من كونه غاية أو أداة عند المفكرين السابقين،

---

(٢٠) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ١٧٢.

(٢١) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧)، ص ٢٧٤.

(٢٢) عزمي بشارة، **تهافت أحكام العلم في أحكام الإيمان** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٧)، ص ٧٠.

ليصبح عند عزمي بشارة صيرورة. وعندما يصبح كذلك، لا يمكن النظر إليه إلا بوصفه مركّباً من مركّبات الحداثة لا يجوز فصله عن مركّبات أخرى حسمت جدلية جوهرها مثل الديمقراطية. إذاً القومية العربية صيرورة، والديمقراطية صيرورة أخرى، والحداثة هي الصيرورة الكبرى التي تتفاعل فيها مركّباتها تفاعلاً يفضي إلى «مجتمع مدني نحو الداخل، وأمة نحو الخارج».

الحال أن هذا التجاوز لم يكن ليتحقق، لولا مجادلة عزمي بشارة بين جدلية الجوهر وجدلية الوجود، اللتين سبقت الإشارة إليهما، لتتحصل جدلية الجدليتين، التي تفسح المجال لاستعادة الرومانسية التي تمَّ تطليقها في المرحلة العلموية، وتستوعبها، بل وتجدها، ضرورية ضمن عملية التخيل.

لذا لا يهمّش بشارة اللغة، كما يفعل البيطار، بل يراها هي المادة الرئيسة للتخيل. تخيل جماعة عربية تسمو على الجماعات العضوية، وتهذّب الديمقراطية أفق تخيّلها. وحتى بحسب أبرز رموز ما بعد الحداثة، جاك دريدا، منظّر الاختلاف، الذي يشرعن عبره النيوليبراليون العرب بشاعة الواقع؛ فإنَّ اللغة لديه هي موطنه يستشعرها، يتنفّس بها وفيها، ويوجد بها ومعها[٢٣].

تطرح مساهمة عزمي بشارة في الفكر القومي العربي السؤال مجدداً عن الأيديولوجيا القومية العربية. فليس هنالك من سبيل لمناقشة خطاب القومية العربية، إلا بالإقرار بطبيعته الأيديولوجية. فالفكرة القومية لا تكون قومية إلا إذا مارست الأيديولوجيا، لأنها ببساطة، «شديدةُ الاتصال بالمصلحة [. . .] يعيشها المفكرون على نحو مختلف بما هي فكرة قابلة للتأسيس النظري المنظومي والنظرة العلمية والتاريخية، وقد لا يكون الممارسون بعيدين تماماً عن الفكر، لكنهم لا يمارسون فعاليته في بيئة الممارسة. وقد لا يكون المفكرون بعيدين تماماً عن الممارسة، لكنهم

(٢٣) جاك دريدا، **أحادية لغة الآخر أو ترميم الأصل**، ترجمة عزيز توما وإبراهيم محمود (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٩)، ص ١١.

يقيمون الفارق الضروري والموضوعي بينهما حتى لا تختلط الحدود»[٢٤].

يؤدي التشديد على العلموية، وتجنّب قراءة «الشعور» و«الخيال»، باعتبارهما مقولتين واقعيتين، إلى انفصال الأيديولوجيا عن الممارسة، وانسلاخ المثقف عن الطبقات الاجتماعية، وبالتالي الانزلاق إلى النخبوية. لذا كان على داعي القومية في مرحلة التجديد القومي أن يلاحق وسائل التخيل، حيث يتخيل الناس أنفسهم بصفتهم جماعة سياسية تعبّر عن نفسها كأمة.

لأن الجيل الثاني من القوميين العرب، كما رأينا سابقاً، تخلّى عن فكرة احتواء التراث العربي الإسلامي، واتجه إلى العلموية، بحيث سهّل للإسلام السياسي سدَّ الفجوة والانتشار في الثقافة الشعبية، حيث صار من المهم ضمن تجديد فكرة القومية العربية أن تعود عن هجرها الثقافة، وأن تعيد ترتيب علاقاتها مع حركات الإسلام السياسي، ثم تعيد إنتاج خطابها بما يساعد على توفير أرضية يقف عليها الجميع، بخاصة أن سقف الإجماع بين فكرة القومية العربية والإسلام السياسي أصبح ممكناً بفعل تهذّب مخيال الأخير وسعيه الحثيث للتموقع ضمن حدود الدولة الوطنية.

لا ريب أن فكرة الحيّز العام، كما تُقرأ من مداخلات عزمي بشارة، بما تحويه من جدلٍ تحدده الديمقراطية، وتسقفه مرجعية أخلاقية باتت متوافرة بشكل أكبر مما كانت عليه قبل اليوم، وقادرة على أن تجسر الفجوة التي خلّفها التأزم التاريخي بين فكرة القومية العربية من جهة والحركات الإسلامية من جهة ثانية.

خاتمة

قامت الدراسة برصد ثلاث لحظات ضمن الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي، جرى تقسيمها في هذا الفصل إلى ثلاث، كانت **أُولاها** الخطاب القومي العربي في مرحلة الما ـ صدق، حين تلبست الفكرة

(٢٤) بلقزيز، **نقد الخطاب القومي**، ص ١٩ ـ ٢٠.

خطاب المقوّمات، لأسباب متعددة كان أهمها الصورة التي تمثلها داعي القومية عن قومية الآخر ومعنى أمته.

وقد بدا في اللحظة **الثانية**، ذات الصبغة العلموية، أنَّ الخطاب القومي العربي لم يستطع التخلص من شبح هذا «الآخر»، فأخذ على عاتقه اللحاق به، مستلهماً الطريق التي خطّها لنفسه، وما وجد من طريقةٍ لفعل ذلك سوى خلع صفة الرجعية على خياله وشعوره الخاص، متهماً إياه بالرومانسية الرجعية تارةً، وواصفاً إياه بالحنين الذي يقاطع السياسة ويستقر بالبيت. في الحالة الثانية تحوَّل المثقف القومي إلى مربٍّ، ولا شيء غير مربٍّ.

في لحظةِ التجديد القومي العربي، **ثالثاً**، عاد الخطاب القومي العربي لاستعادة ما كان قد خسره في حقبته الوسيطة، بعد أن دفع ثمن ما فقده سياسياً واجتماعياً بما يُعتبر، من دون مغالاة، بأنه خسارة باهظة، حين اكتشف أنه انعزل عمَّنْ يُفترض بأنَّه حامله الاجتماعي، ثمَّ حين خذلته الدولة القطرية بعد أن أظهرت أنها، وإن كانت بلا شرعية، واقعيةٌ بقوة.

المراجـع

١ ـ العربية

كتب

أرسلان، شكيب. **عن الحرب الكونية الأولى وعن المجاعة في سوريا ولبنان.** تقديم نجيب البعيني. بيروت: دار نوفل، ٢٠٠١.

إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧.

أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس.** ط ٢. [الدار البيضاء]: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

ــــــ . **المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب.** بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

إلياده، ميرتشيا. **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين.** ترجمة وتقديم سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧. (علوم إنسانية واجتماعية)

أمين، سمير. **الأمة العربية: القومية وصراع الطبقات.** ترجمه عن الفرنسية كميل داغر. بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨.

أندرسون، بندكت. **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها.** ترجمة ثائر ديب؛ تقديم عزمي بشارة. بيروت: دار قدمس، ٢٠٠٩.

الأنصاري، محمد جابر. **الفكر العربي وصراع الأضداد**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

أنطونيوس، جورج. **يقظة العرب: تاريخ الحركة القومية العربية**. ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس. بيروت: دار الهدى، ١٩٩١.

الأيديولوجيا. إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٩. (دفاتر فلسفية: نصوص مختارة؛ ٨)

بارت، رولان. **نقد وحقيقة**. ترجمة منذر العياشي. حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٤. (الأعمال الكاملة؛ ٣)

باومغرتن، هلغى. **من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩٤٨ ـ ١٩٨٨**. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٦.

بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلاسفة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

بركات، سليم. **الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي**. ط ٣. دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨٤.

بشارة، عزمي. **أن تكون عروبياً في أيامنا**. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٩.

ـــــ . **الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي: تحليل في خضم الأحداث**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

ـــــ . **تهافت أحكام العلم في أحكام الإيمان**. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٧.

ـــــ . **طروحات عن النهضة المعاقة**. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٣.

ـــــ . **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل**. ط ٣، مزيدة ومنقحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.

ـــــ . **فصول**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.

ـــــ . **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

ـــــ . ـــــ . ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.

ـــــ . **المجتمع المدني: دراسة نقدية**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢.

ـــــ . **مساهمة في نقد المجتمع المدني**. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧.

بلقزيز، عبد الإله. **نقد الخطاب القومي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.

بنعبد العالي، عبد السلام. **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**. ط ٢. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠. (المعرفة الفلسفية)

ـــــ . **الكتابة بيدين**. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٩.

ـــــ . **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

بوبر، كارل. **منطق الكشف العلمي**. ترجمة ماهر عبد القادر علي. بيروت: دار النهضة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦.

بودريار، جان. **الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع**. ترجمة منير الحجوجي وأحمد القصوار. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٦.

ـــــ . **المصطنع والاصطناع**. ترجمة جوزيف عبد الله؛ مراجعة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨. (علوم إنسانية واجتماعية)

بورديو، بيار وجان ـ كلود باسرون. **إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم**. ترجمة ماهر تريمش؛ مراجعة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧. (علوم إنسانية واجتماعية)

بوعزيزي، محسن. **السيميولوجيا الاجتماعية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.

الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة. إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩.

البيطار، نديم. **الأيديولوجية الانقلابية**. بيروت: مكتبة بيسان، ٢٠٠٠.

ـــــ . **حدود الهوية القومية: نقد عام**. ط ٢. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

ـــــ . **الفعالية الثورية في النكبة**. ط ٢، جديدة موسعة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣. (المفكر العربي)

ـــــ . **المثقفون والثورة: الإنتلجنسيا كظاهرة اجتماعية**. ط ٢. بيروت: مكتبة بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

ـــــ . **المثقفون والثورة: سقوط الإنتلجنسيا العربية**. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

ـــــ . **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

ـــــ . **من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

ـــــ . **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨. (الدراسات الإنسانية، الفكر العربي)

تماري، سليم. **الجبل ضد البحر: دراسات في إشكاليات الحداثة الفلسطينية**. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٥.

ـــــ . **عام الجراد: الحرب العظمى ومحو الماضي العثماني من فلسطين؛ مع أيام مثيرة في حياة العسكري إحسان القصيرة: يوميات جندي عثماني ١٩١٥ ـ ١٩١٦**. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٨.

ـــــ (محرر). **القدس ١٩٤٨: الأحياء العربية ومصيرها في حرب ١٩٤٨**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ بالاشتراك مع بديل ـ المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين ـ القدس، ٢٠٠٢.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

ـــــ. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

ـــــ. **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح ـ الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدينة**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

ـــــ. **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

جعيط، هشام. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. ترجمة المنجي الصيادي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (سلسلة السياسة والمجتمع)

جيرار، رينيه. **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية**. ترجمة رضوان ظاظا؛ مراجعة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨. (علوم إنسانية واجتماعية)

الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظورٍ غربي. إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٦. (سلسلة دفاتر فلسفية ـ نصوص مختارة)

الحداثة وما بعد الحداثة. إعداد وتقديم بيتر بروكر؛ ترجمة عبد الوهاب علوب؛ مراجعة جابر عصفور. أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٥.

الحداد، الخوري. **القرآن والكتاب**. بيروت: مطبعة حريصا البولسية، [د. ت.].

الحقيقة. إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٣. (سلسلة دفاتر فلسفية ـ نصوص مختارة؛ ٤)

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمه إلى العربية كريم عزقول. بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧.

الخطيبي، عبد الكبير. **النقد المزدوج**. ترجمة أدونيس [وآخرون]. بغداد؛ بيروت: منشورات دار الجمل، ٢٠٠٩.

خوري، رئيف. **معالم الوعي القومي**. ط ٣. بيروت: منشورات دار المكشوف، ١٩٤١.

درّاج، فيصل. **الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس**. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٥.

ـــــ. **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

دروزة، محمد عزة. **التفسير الحديث**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٣. ١٠ مج.

ـــــ. **سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم): صور مقتبسة من القرآن الكريم**. بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــ. **عصر النبي وبيئته قبل البعثة**. ط ٢. بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤.

ـــــ. **القرآن المجيد: تنزيله وأسلوبه وأثره وجمعه وترتيبه وقراآته ورسمه ومحكمه ومتشابهه وقَصصه وغيبياته وتعليقات على مناهج مفسريه والطريقة المثلى لفهمه وتفسيره**. بيروت: منشورات المكتبة العصرية، [د. ت.].

ـــــ. **القرآن والمبشّرون**. ط ٣. بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩.

ـــــ. **القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها: تاريخ ومذكرات وتعليقات**. بيروت؛ صيدا، المكتبة العصرية، [١٩٥٩ ـ ١٩٦٠].

ـــــ. **مذكرات محمد عزة دروزة**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣. ٦ مج.

ـــــ. **مختارات قومية لمحمد عزة دروزة**. تحرير ناجي علوش. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة التراث القومي)

دريدا، جاك. **أحادية لغة الآخر أو ترميم الأصل**. ترجمة عزيز توما وإبراهيم محمود. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٩.

دريفوس، أوبير وبول رابينوف. **ميشيل فوكو ـ مسيرة فلسفية**. ترجمة جورج أبي صالح؛ مراجعة مطاع الصفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.]. (مشروع مطاع الصفدي للينابيع؛ ١)

الدوري، عبد العزيز. **الجذور التاريخية للقومية العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٧)

دولوز، جيل. **فلسفة كانط النقدية**. تعريب أسامة الحاج. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٧.

ـــــ . **المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)**. ترجمة سالم يفوت. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

ديمتري، أديب. **نفي العقل**. [قبرص]: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

زريق، قسطنطين. **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. ٤ مج.

ـــــ . **هذا العصر المتفجّر: نظرات في واقعنا وواقع الإنسانية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

سبيلا، محمد. **مدارات الحداثة**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩.

سعيد، إدوارد. **الثقافة والإمبريالية**. ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧.

ـــــ . **العالم والنص والناقد**. ترجمة عبد الكريم محفوض. دمشق: منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٠.

سلمان، فريد مصطفى. **محمد عزة دروزة وتفسير القرآن الكريم**. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

سويد، محمود. **العروبة وفلسطين: حوار شامل مع قسطنطين زريق**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦.

الشريف، ماهر. **رهانات النهضة في الفكر العربي**. [د. م.]: منشورات وزارة الثقافة الفلسطينية، [د. ت.]. (سلسلة كتاب القراءة للجميع؛ ٢٠)

الشيخ، محمد. **نقد الحداثة في فكر نيتشه**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨.

صالح، هاشم. **معضلة الأصولية الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

صيقلي، مي إبراهيم. **حيفا العربية، ١٩١٨ ـ ١٩٣٩ (التطور الاجتماعي والاقتصادي)**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٧. (سلسلة المدن الفلسطينية؛ ١)

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ـــــ . **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

ـــــ . **مفهوم الأيديولوجيا**. ط ٥. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

ـــــ . **مفهوم الدولة**. ط ٧. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

العظمة، عزيز. **قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٣.

عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث: الكتابات السياسية الكاملة**. [د. م.]: حزب البعث العربي الاشتراكي، [د. ت.].

غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.

ـــــ ... [وآخرون]. **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣. (سلسلة دراسات وأبحاث)

الكبيسي، باسل. **حركة القوميين العرب**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤. (منشورات الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين؛ ١٢)

كريب، إيان. **النظرية الإجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**. ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة؛ ٢٤٤)

كنط، عمانوئيل. **نقد العقل المحض**. ترجمة وتقديم موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.]. (مشروع مطاع صفدي للينابيع؛ ٢)

كوش، عمر. **أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

كيلة، سلامة. **التطور المحتجز: الماركسية واختيارات التطور الاقتصادي الاجتماعي في الوطن العربي**. دمشق: دار الطليعة الجديدة، ٢٠٠٣.

لبيب، الطاهر (محرر). **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

لكراري، عبد الباسط. **دينامية الخيال: مفاهيم وآليات الاشتغال**. الرباط: منشورات اتحاد كتّاب المغرب، ٢٠٠٤.

لوفيفر، جان بيار وبيار ماشيري. **هيغل والمجتمع**. ترجمة منصور القاضي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

ماركوز، هربرت. **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرابيشي. ط ٣. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨.

ماكوري، جون. **الوجودية**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة فؤاد زكريا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢. (عالم المعرفة؛ العدد ٥٨)

نصّار، ناصيف. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**. ط ٥. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

هابرماس، يورغين. **العلم والتقنية كـ «أيديولوجيا»**. ترجمة وتحقيق حسن صقر. كولونيا، ألمانيا: منشورات دار الجمل، ٢٠٠٣.

ـــــ . **القول الفلسفي للحداثة**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥. (دراسات فلسفية؛ ١٧)

ـــــ . **المعرفة والمصلحة**. ترجمة حسن صقر؛ مراجعة إبراهيم الحيدري. كولونيا، ألمانيا: منشورات دار الجمل، ٢٠٠١.

هارفي، ديفيد. **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي**. ترجمة محمد شيّا؛ مراجعة ناجي نصر وحيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥. (علوم إنسانية واجتماعية)

ياسين، السيد. **التحليل الاجتماعي للأدب**. ط ٣. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣.

يانج، روبرت. **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**. ترجمة أحمد محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.

دوريات

«أدونيس: القومية العربية لم تجذبني إطلاقاً... ومجلة «شعر» هذه أسرارها.» مقابلة مع أدونيس أجراها عبده وازن. **الحياة** (لندن): ٢١/ ٣/ ٢٠١٠.

بشارة، عزمي. «في الذاكرة والتاريخ.» مجلة **الكرمل**: العدد ٥٠، ١٩٩٧.

ـــــ . «مائة عام من الصهيونية: من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر.» مجلة **الكرمل**: العدد ٥٣، ١٩٩٧.

بلقزيز، عبد الإله. «من أجل الوحدة العربية: رؤية للمستقبل (ملف): من أجل مراجعةٍ فكريةٍ وسياسية لمفهوم الوحدة العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٢، العدد ٣٦٧، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩.

بوطيب، رشيد. «مفهوم التواصل في الفلسفة: من الحقيقة إلى الاختلاف.» **فكر ونقد**: العدد ٨٨، نيسان/ أبريل ٢٠٠٧.

جحا، ميشال. «قسطنطين زريق (١٩٠٩ ـ ٢٠٠٠): سيرته وكتاباته.» **المستقبل العربي**: السنة ٣١، العدد ٣٦٠، شباط/ فبراير ٢٠٠٩.

حداد، محمود. «قسطنطين زريق: من روحية الحضارة إلى مادية القومية وشروط التقدم.» **المستقبل العربي**: السنة ٣١، العدد ٣٥٥، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨.

درّاج، فيصل. «تقرير عن: ندوة «المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر» بيروت، ١٠ ـ ١٢ أيار/ مايو ٢٠١٠.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٣، العدد ٣٧٦، حزيران/ يونيو ٢٠١٠.

زريق، قسطنطين. «الحضارة العربية.» ترجمة محمود حداد. **المستقبل العربي**: السنة ٣١، العدد ٣٦١، آذار/ مارس ٢٠٠٩.

سعيد، إدوارد. «انتقال النظريات.» **الكرمل**: العدد ٩، ١٩٩٨.

شرارة، وضّاح. «حوار مع قسطنطين زريق: هل يكون العرب في صناعة التاريخ من أبناء الماضي أم من أبناء المستقبل.» **الفكر العربي**: العدد ١، حزيران/ يونيو ١٩٨٧.

العظم، صادق جلال. «ما هي العولمة؟.» **الطريق** (بيروت): السنة ٥٦، العدد ٤، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٩٧.

كوثراني، وجيه. «المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر (ملف): الأيديولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٣، العدد ٣٨١، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠.

المسيري، عبد الوهاب. «نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر.» **أوراق فلسفية** (القاهرة): العدد ١، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.

مغيث، أنور. «ليفي شتراوس ونقد المركزية الأوروبية.» **مجلة إبداع للأدب والفن**: العدد ١٦، خريف ٢٠١٠.

النحال، مصطفى. «جيلبير دوران والمتخيل الأنثروبولوجي.» **مجلة فكر ونقد**: العدد ٣٣، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.

هول، ستيوارت. «حول الهوية الثقافية.» ترجمة بول طبر. **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**: العدد ٢، ربيع ٢٠٠٨.

ندوات، مؤتمرات

إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي: وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من ٢٩ شباط إلى ٣ آذار ١٩٩٦. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧.

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢. بيروت: المركز، ١٩٨٧.

الحوار القومي ـ الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية. أبو يعرب المرزوقي... [وآخرون]؛ تحرير عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.

العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. السيد يسين... [وآخرون]؛ تحرير أسامة أمين الخولي. بيروت: المركز، ١٩٩٨.

فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٣. بيروت: المركز، ١٩٨٨.

دراسات على الإنترنت

بشارة، عزمي. «بدنا نعيش» وهموم فلسطينية راهنة. شبكة الجزيرة نت: ٤/ ٥/ ٢٠١٠، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/1EAFA914-10E7-4AF9-BD69-88067EB0518D.htm>.

ـــــ. كلمة في حفل تأبين أربعينية المفكر محمد عابد الجابري يوم ٨ حزيران/ يونيو في الرباط، قاعة محمد الخامس، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6D44A3E9-0405-4F44-9BFC-B1F4344B2ED3.htm>.

بنعبد العالي، عبد السلام. «الحداثة بَعْدية في جوهرها.» موقع الأوان:

<http://www.alawan.org/الحداثة ـ بَعْدية ـ في .html>.

درّاج، فيصل. «على هامش نشيد الإنشاد الذي لنا: عزمي بشارة ورومانسية المعرفة.» **السفير** (لبنان): ١٣/ ٨/ ٢٠٠٨، <http://www.assafir.com/

WeeklyArticle.aspx?EditionId = 1014&WeeklyArticleId = 44660&ChannelId = 5864&Author = %D9%81%D9%8A%D8%B5%D9%84-%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%AC>.

٢ ـ الأجنبية

Books

Althusser, Louis. *Pour Marx.* Paris: F. Maspero, 1972.

Barber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy.* New York: Ballantine Books, 2001.

Chatterjee, Partha. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Haddad, Mahmoud. «The Rise of Arab Nationalism Reconsidered.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 26, no. 2, May 1994.

Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays.* Translated by William Lovit. New York; London: Garland Publishing, 1977.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments.* Translated by John Cumming. London: Verso, 1997. (Cultural Memory in the Present)

Langer, Roy. *The Concept of Discourse in the Analysis of Complex Communication Events.* Copenhagen: Business School, 1998. (IKL-Working Paper Series; no. 26)

Rossi-Landi, Ferruccio. *Linguistics and Economics.* The Hague: Mouton, [n. d.].

Periodical

«Post-Colonial Discourse in South Asia.» *Alif: Journal of Comparative Poetics*: no. 18, 1998.

هذا الكتاب

«إن الفكر القومي العربي شأنه شأن أيّ فكر، هو حصيلة صيرورة الأفكار المرتكزة على المبادئ الأولية للقومية العربية، في جدلها مع «مشكلات» الواقع العربي، لا الواقع العربي نفسه. لكنّه في الوقت الذي يسعى إلى توصيف هذه «المشكلات»، فإنه يسعى في الآن نفسه إلى حلّها. وهذا ما يلقيه إلى مصاف الأيديولوجيا.

يحاول هذ الكتاب البحث عن نقد داخلي في فكرة القومية العربية ضمن صيرورة ثقافية، بخاصة مع تصاعد دعوات كثيرة في العقدين الأخيرين تطالب دُعاتها بالمراجعة الذاتية. ولأن هذه الفكرة امتصت طاقة فكرية وشعبية كبيرة على مدار القرن الفائت، بحيث أصبح من غير الممكن تجاوزها وكأنها لم تكن.

تنفتح فصول هذا الكتاب حول إشكاليتين رئيستين: **الأولى** تتساءل ما إذا كان الفكر القومي العربي قد أجرى، ضمن صيرورته الثقافية، نقداً داخلياً استطاع من خلاله مواكبة مشكلات الواقع العربي على مدار القرن الفائت. و**الثانية** تفحُّص إمكاناته؛ عبر إنتاجه المعاصر، بتشييد مشروع سياسي اجتماعي يُعيد التفكير بقضيته المتمثلة ببناء أمة حديثة.

حول هذه الأسئلة التي ستولّد أسئلة أخرى، تدور **إشكالية** هذا الكتاب، ليسعى النص إلى تقصّيها عبر مناقشته نتاجات أربعة نماذج من المثقفين القوميين، تتوزّع على فترات زمنية مختلفة، وهم محمد عزة دروزة من الجيل الأول، ونديم البيطار، وقسطنطين زريق، من الجيل الثاني، وعزمي بشارة من الثالث والأخير».

الثمن: ٧ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-013-7





الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت - لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٧٩٤٧...
E-mail: info@arabiyanetwork.com